AUSTRIAN
ACADEMY
OF SCIENCES
PRESS

DIE FÜNF ZEITEN (PAÑCA KĀLAS) IN DEN ÄLTESTEN PĀÑCARĀTRA-SAṂHITĀS

Author(s): Marion Rastelli

Source: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* , 2000, Vol. 44 (2000), pp. 101-134

Published by: Austrian Academy of Sciences Press

DIE FÜNF ZEITEN (*PAÑCA KĀLA*S) IN DEN ÄLTESTEN PĀÑCARĀTRA-SAṂHITĀS

*Von Marion Rastelli**

Die Durchführung der religiösen Riten zu den fünf Zeiten (*pañca kāla*s) wird von heutigen Wissenschaftern oft als obligatorisch für einen Pāñcarātrin angesehen. So schreibt S. JAISWAL: "The Pāñcarātra texts repeatedly mention that the Pāñcarātrin should be a performer of the *pañcakāla*s" und J. GONDA, möglicherweise in Anlehnung an JAISWAL: "Special emphasis is also laid on the necessity to observe the five moments of the day, that is to perform the so-called *pañca kāla*s, the five acts of worship the execution of which during a day divided into five parts is regarded as obligatory"[1]. Die von den beiden Autoren in diesem Zusammenhang angegebenen Textstellen belegen jedoch nicht eindeutig, daß die fünf Zeiten Pflicht jedes Pāñcarātrin gewesen sind[2].

Aus diesem Grund soll der Frage nachgegangen werden, ob die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten tatsächlich Pflicht und tägliche religiöse Praxis jedes Pāñcarātrin war, und, falls es nicht so war, wer diese Riten durchgeführt hat. Die Beantwortung dieser Frage soll auf der Grundlage der ältesten uns erhaltenen Saṃhitās erfolgen.

Die Riten zu den fünf Zeiten werden schon in der ältesten erhaltenen Textquelle des Pāñcarātra erwähnt, nämlich im Nārāyaṇīya.

In diesem Text werden die Männer auf Śvetadvīpa, die von Eka, Dvita und Trita besucht wurden, als Ekāntins beschrieben, die, 'die fünf Zeiten kennend' (*pañcakālajña-*), Hari verehren.[3] König Vasu, der in ein Erdloch gefallen war, verehrt Hari mit fünf Opfern zu fünf Zeiten,[4] und Nārada besingt den Gott in seinem Loblied (*stotra-*) unter

---

* Ich danke Univ.-Prof. Dr. Karin Preisendanz für wertvolle Hinweise und Anregungen.

[1] JAISWAL 1976: 141 und GONDA 1977: 72.

[2] Nicht nachgeprüft werden konnte die von GONDA in n. 138 angegebene Passage Bhāradvājasaṃhitā 3, da mir dieser Text nicht zugänglich ist.

[3] MBh 12.323.42ab: 'Von diesen Männern, die die fünf Zeiten kennen [und] nur Einem ergeben sind, wurde Hari verehrt' (*tair iṣṭaḥ pañcakālajñair harir ekāntibhir naraiḥ* /).

[4] MBh 12.324.28: 'Dabei, o Feindbezwinger, verehrte [König Vasu] Hari, den Götterherrn, auch mit fünf Opfern zu den fünf Zeiten, sogar als er sich im

anderem mit: *pañcayajñadhara pañcakālakartṛgate pañcarātrika* 'Bewahrer der fünf Opfer, Zuflucht jener, die [die Riten] zu den fünf Zeiten tun, zum Pañcarātra Gehöriger'[5]. Die Riten zu den fünf Zeiten sind also für die Verfasser des Abschnitts des Nārāyaṇīya, aus dem die vorgebrachten Zitate stammen,[6] ein wichtiges Mittel für die Verehrung Haris.

Ein relativ frühes datierbares außerindisches Zeugnis für die Praxis der fünf Zeiten in der Tradition des Pāñcarātra ist die Inschrift von Bàsĕt, Kambodscha, von Jayavarman I. (Mitte 7. Jh. n. Chr.). Dort ist von *pāñcarātrārcā* und *pañcabhir yajñaiḥ pañcakālābhigāminā* die Rede[7].

Der früheste Beleg für die Beobachtung eines Außenstehenden, daß die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten für das Pāñcarātra charakteristisch sei, ist in Śaṅkaras Kommentar zum Brahmasūtra zu finden. Dort spricht Śaṅkara (um 700 n. Chr.) im Kommentar zum Utpattyasaṃbhavādhikaraṇa (Brahmasūtra 2.2.42–45) von den Lehren der Bhāgavatas oder Pañcarātrasiddhāntins[8] und sagt: 'Nachdem er den so beschaffenen höchsten Herrscher, den Ehrwürdigen mit dem Annähern (*abhigamana-*), dem Erwerben [von Opferutensilien] (*upādāna-*), der Verehrung (*ijyā-*), dem Studium (*svādhyāya-*) und dem Yoga hundert Jahre lang verehrt hat, erlangt er, nachdem die Befleckungen geschwunden sind, den Ehrwürdigen allein'[9].

Eine inhaltliche Beschreibung der fünf Zeiten oder die Nennung ihrer Namen ist in den genannten Quellen jedoch nicht zu finden. Wir wissen also nicht, ob die in ihnen genannten fünf Zeiten inhaltlich denen, die in den Saṃhitās beschrieben werden, entsprachen. Die Quellen belegen jedoch, daß die fünf Zeiten schon relativ früh, d.h. in dem Zeitraum, in dem wahrscheinlich die ältesten uns erhaltenen Saṃhitās entstanden sind, innerhalb und außerhalb Indiens als charakteristisch für das Pāñcarātra angesehen wurden.

Die Saṃhitās haben eine andere Bedeutung als die oben genannten Quellen. Bei ihnen handelt es sich um Handbücher, die im wesentlichen

---

Erdloch befand' (*tatrāpi pañcabhir yajñaiḥ pañca kālān ariṃdama / ayajad dhariṃ surapatiṃ bhūmer vivarago 'pi san //*).

[5] MBh 12.325.4 (57–59).

[6] Diese stammen alle aus dem älteren Abschnitt des Nārāyaṇīya, der MBh 12.321–326 umfaßt (vgl. OBERLIES 1997: 78–80).

[7] BHATTACHARYA 1955: 111f. und 1961: 98. Die Inschrift selbst, die BHATTACHARYA (nicht zur Gänze) nach G. COEDÈS, Inscriptions du Cambodge II. Hanoi 1942, p. 193–195, zitiert, konnte ich leider nicht einsehen.

[8] Für diese Bezeichnungen s. BSūBh 259,20f., 260,17 und 261,10.

[9] BSūBh 259,26–260,1: *tam itthaṃbhūtaṃ parameśvaraṃ bhagavantam abhigamanopādānejyāsvādhyāyayogair varṣaśatam iṣṭvā kṣīṇakleśo bhagavantam eva pratipadyate.*

Vorschriften für die Durchführung verschiedener Rituale darlegen. Oft sind in ihnen auch Lehren über die Entstehung der Welt, das Wesen Gottes, die Erlösung aus dem Geburtenkreislauf, das Wesen und die Wirkung von Mantras und ähnliches enthalten. Quantitativ gesehen stellen solche Lehren aber nur einen sehr kleinen Teil einer Saṃhitā dar. Den größten Anteil und auch wichtigsten Stellenwert haben die rituellen Vorschriften. Die Saṃhitās wurden höchstwahrscheinlich von Ācāryas als Handbücher für Ācāryas, ev. für ihre eigenen Nachfolger, verfaßt, denn nur diese können alle Rituale, die darin beschrieben sind, durchführen. Sie sind nicht für die Allgemeinheit bestimmt, sondern ein Geheimnis, das nur speziell qualifizierten Menschen mitgeteilt werden darf[10].

Dies gilt für die oben genannten Quellen nicht. Im Nārāyaṇīya ist zwar das von Nārāyaṇa Mitgeteilte oder der Sātvata Dharma von einem Geheimnis begleitet (*sarahasya-*),[11] doch der Inhalt des Nārāyaṇīya selbst ist kein Geheimnis; er war und ist wie das Mahābhārata als Gesamtheit Allgemeingut der indischen (und außerindischen) Bevölkerung. Auch der Inhalt[12] der Inschrift von Bàsĕt ist naturgemäß kein Geheimnis; er ist eine Mitteilung an die Öffentlichkeit. Beide Quellen haben Anhänger des Pāñcarātra als Verfasser; die Adressaten sind aber nicht nur Pāñcarātrins. So stellen sich die Pāñcarātrins selbst durch für Außenstehende charakteristische Züge wie die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten dar. Die Vorschriften für diese Durchführung und wer diese befolgt, dies ist für Außenstehende nicht relevant bzw. soll diesen gar nicht mitgeteilt werden. Auch das Zeugnis Śaṅkaras sagt nur aus, daß Śaṅkara die Praxis der fünf Zeiten als Charakteristikum der Pāñcarātrins oder Bhāgavatas besonders auffiel, und nicht, daß dies das Kennzeichen jedes Pāñcarātrin war.

Die Saṃhitās dagegen geben Informationen 'aus erster Hand', dargestellt von Personen, die diesen Vorschriften folgten, für Personen, die diesen ebenfalls folgten. Dies bedeutet nicht, daß sie die soziale Wirklichkeit ihrer Zeit darstellen. Sie zeigen nur eine 'ideale Wirklichkeit', so wie es bei einem Vorschriftenkompendium immer der Fall ist. Wir erfahren durch sie, welche Bedeutung die fünf Zeiten idealerweise hatten. Dadurch kann man keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die soziale Wirklichkeit ziehen; Ideale sind aber auch nicht völlig unabhängig von dieser.

Die Beantwortung der genannten Fragestellungen soll sich hier auf die ältesten uns erhaltenen Saṃhitās beschränken; konkret heißt dies

---

[10] Vgl. z.B. JS 33.80c–87, SS 2.6c–7b oder PādS I.12.64–70b.

[11] Vgl. MBh 12.326.97d, 336.28d, 336.50b und 321.43a.

[12] Bei diesem handelt es sich primär um die Mitteilung, daß ein Götterbild Acyutas von einem Bhāgavata namens Dharmapāla eingeweiht wurde; s. BHATTACHARYA 1955: 111.

auf die drei 'Juwelen' (*ratna-*)[13] des Pāñcarātra Jayākhya-, Pauṣkara- und Sātvatasaṃhitā. Begründet ist diese Beschränkung dadurch, daß jede Saṃhitā ein eigenes Milieu ihrer Verfasserschaft widerspiegelt, d.h. jede Saṃhitā ist zu einer anderen Zeit, in einer anderen Umgebung, von anderen Autoren mit mehr oder weniger unterschiedlicher religiöser Praxis verfaßt worden. Daraus folgt, daß die theoretischen Lehren und auch die Vorschriften für die rituelle Praxis der verschiedenen Saṃhitās oft divergieren. Es ist daher nicht möglich, von *der* Lehre oder *der* religiösen Praxis des Pāñcarātra im allgemeinen zu sprechen, sondern nur von der Lehre oder der religiösen Praxis einer bestimmten Saṃhitā. Bevor nicht alle (erhaltenen) Saṃhitās untersucht und deren Lehren miteinander verglichen und gegenübergestellt worden sind, können keine Aussagen über das Pāñcarātra im allgemeinen gemacht werden. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Beantwortung einer Frage auf bestimmte Saṃhitās zu beschränken und in der Folge diese Antwort nur im Hinblick auf diese Saṃhitās als gültig anzusehen.

Warum sich die Studie auf die nach bisheriger Kenntnis ältesten erhaltenen Saṃhitās beschränkt, ist leicht zu begründen. Diese ältesten Saṃhitās sind in den jüngeren, auf sie folgenden immer vorausgesetzt, und zwar einerseits historisch: in ihnen wird eine (wenn auch ideale) soziale Wirklichkeit sichtbar, aus der sich historisch eine (ideale) soziale Wirklichkeit entwickelt, die in den jüngeren Saṃhitās widergespiegelt wird; und andererseits textgeschichtlich: die älteren Texte bilden oftmals auch die textliche Grundlage für jüngere Saṃhitās. Beispiele dafür sind die Übernahmen der Vorschriften für das tägliche Ritual der JS durch das Lakṣmītantra[14] oder der Vorschriften der JS, SS und PauṣS durch die Pārameśvarasaṃhitā[15].

Die drei Ratnas sind wahrscheinlich im gleichen Zeitraum wie die Inschrift von Bàsĕt und Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣya entstanden.

---

[13] Für die Bezeichnung dieser Saṃhitās als 'Juwelendreiheit' s. JS 1A.2–3 und PRR 47,6–8.

[14] Vgl. dazu RASTELLI 1999a: 24f.

[15] Vgl. z.B. die Übernahme der folgenden Textpassagen in PārS 5: PārS 5.2–4 ≈ SS 2.59c–62b; 5–9 ≈ JS 12.2–6; 10–13 ≈ JS 12.8–11; 15–18b ≈ JS 12.16c–19; 18c–53b ≈ PauṣS 22.2–36; 53c–77 ≈ PauṣS 24.21–45b; 81–83b ≈ PauṣS 24.46–48b; 83c–90b ≈ SS 2.62c–69b; 90c–91b ≈ SS 2.71; 91c–92b = SS 2.69c–70b; 93–100b ≈ PauṣS 22.37–44b; 100c–101b = JS 12.27; 101c–115b ≈ JS 12.37c–51b; 115c–117 ≈ PauṣS 33.28–30b; 118–119b ≈ PauṣS 33.61–62b; 120ab = JS 12.55ab; 121–122b ≈ SS 2.74–75b; 122c–124b = SS 17.230–231; 126c–132b ≈ JS 12.77c–83b; 135–137b ≈ JS 12.57c–59; 138a = PauṣS 26.34c; 138d ≈ PauṣS 26.34d; 140–142 ≈ JS 12.72c–75b; 143–164 ≈ JS 12.108–129; 165–167 ≈ PauṣS 22.47c–50b; 170–175b ≈ PauṣS 22.50c–55; 175cd ≈ PauṣS 22.71cd; 176c–183 ≈ JS 12.130–137b. Zu den Beziehungen der drei Ratnas zu drei jüngeren Saṃhitās, die ihnen von der Tradition zugeordnet werden, vgl. RASTELLI 1999b.

Eine absolute Datierung ist schwer möglich; auch eine relative Chronologie dieser drei Texte konnte bisher nicht bestimmt werden.[16] Es gibt mehrere Versuche, die JS zu datieren. B. BHATTACHARYYA versucht in seinem Vorwort zur Edition der JS diesen Text aufgrund der darin enthaltenen Lehren und durch einen Vergleich der Beschreibung der Buchstaben des Alphabets in JS 6.32c–57b mit paläographischen Zeugnissen zu datieren und kommt so auf ein Entstehungsdatum um 450 n. Chr. (JS, p. 26–35). RAJAN datiert die JS aufgrund von architektonischen Details in JS 20 in die Zeit von 600–850 n. Chr. (1967: 79f.). MATSUBARA datiert die JS, die SS und die PauṣS auf 500 n. Chr. (1994: 20 und 34). Da es vor dem 10. Jh. keine Zitate aus diesen Saṃhitās in anderen Werken[17] gibt und weitere Anhaltspunkte für eine Datierung in den Saṃhitās selbst fehlen, ist es nicht möglich, ihre Entstehungszeit auf einen engeren Zeitraum als 450–850 n. Chr. festzulegen.

JAYĀKHYASAṂHITĀ

In der Jayākhyasaṃhitā werden die fünf Zeiten in folgender Weise beschrieben:

> Nārada: "Nur eine Zeit ist doch in der Welt bekannt, o Gott, und keine andere. Fünf Zeiten wurden von dir aufgezeigt. Was ist damit? Hier habe ich Zweifel."
> Der Ehrwürdige: "Die eine Zeit des Tages ist nämlich von Tagesanbruch bis zur Nacht aufgrund der einzelnen Ritualwerke fünffach aufzuteilen, o Nārada. Es gibt nicht viele Zeiten."
> Nārada: "Verkünde das Merkmal der Ritualwerke, die in der einen Zeit bestehen, durch deren rechte Kenntnis ich einer werde, dessen Ziele erreicht sind."
> Der Ehrwürdige: "(1.) Beginnend mit Brāhma Muhūrta[18], o Priester, soll er sich am Tag den ersten Teil lang durch Rezita-

---

[16] DWIVEDI, der Herausgeber der SS, vertritt die Ansicht, daß die SS älter als die JS und die PauṣS sei; doch seine Argumente sind kaum überzeugend (Einleitung, p. 6f.).

[17] Die frühesten Zitate aus der JS sind in Utpala Vaiṣṇavas Spandapradīpikā zu finden (JS 1.63c–64b in SP 127,7f., JS 10.69 in SP 91,20f., JS 14.69 in SP 110,7f. und JS 20.233–239 in SP 89,22–32), die auf das 10. Jh. datiert wird (nach CHATTERJI 1914: 13 und 16 ist die Lebenszeit Utpala Vaiṣṇavas nach Utpaladeva und vor Abhinavagupta anzusetzen).

[18] Ein Muhūrta ist ein Fünfzehntel eines Tages oder einer Nacht und somit entsprechend der Tages- bzw. Nachtlänge unterschiedlich lang. Jeder Muhūrta hat einen bestimmten Namen, der sich jedoch je nach Quelle unterscheidet. Aus diesem Grund kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, um welche genaue Tages- bzw. Nachtzeit es sich hier handelt; offensichtlich muß es aber am frühen Morgen sein. Für den Begriff *muhūrta-* und verschiedene Listen von Muhūrta-Namen vgl. TÜRSTIG 1980: 116ff. und 153.

tionen, Betrachtungen, Verehrungen und Loblieder in Tat, Rede und Geist dem Weltenschoß (d.h. Viṣṇu) nähern; und dies ist als Annähern (*abhigamana-*) bekannt.
(2.) Danach soll er sich, nachdem er aufgestanden ist, während der nächsten Wache (*prahara-*)[19] dem Herbeischaffen von Blüten, Früchten usw. widmen, welches die Voraussetzung für das Zustandekommen des Opfers für den Ehrwürdigen ist. Dies ist das Erwerben [von Opfersubstanzen] (*upādāna-*) Genannte, das von Ort und Zeit des Ritualwerks abhängig ist.
(3.) Danach soll er während eineinhalb Wachen den höchsten Herrscher mit dem achtgliedrigen Opfer verehren, o Priester. Dies aber ist als die Zeit der Verehrung (*ijyā-*) bekannt.
(4.) Hören, Nachdenken, danach Erklärung von Rezitation begleitet, das erkenne als den Teil der Zeit, der Studium (*adhyāya-*) genannt wird, o bester Weiser.
(5.) Nachdem er, wenn das Tagesende gekommen ist, die Verehrung[20] durchgeführt hat, soll er den Yoga üben, und [zwar] am Ende der Nacht durch Ruhepausen unterbrochen. Dies ist der fünfte Teil der Zeit, der Yoga genannt wird [und] die Erlangung des Brahman verleiht."[21]

Daran anschließend[22] werden die Elemente des achtgliedrigen Opfers erklärt, aus welchen die dritte der fünf Zeiten, nämlich Ijyā, besteht. Diese sind:
(a) Abhigamana (namensgleich mit der ersten der fünf Zeiten), das mit dem 'Opfer im inneren Organ' (*antaḥkaraṇayāga-*) beginnt und mit dem 'Darbringen von sich selbst' (*ātmanivedana-*) endet. Dabei handelt es sich offensichtlich um ein geistiges Opfer (*mānasayāga-*)[23].

---

[19] Ein Prahara dauert ca. drei Stunden. Ob die Zeitangaben hier wörtlich zu nehmen sind, ist allerdings fraglich.

[20] D.h. die Verehrung zur Saṃdhyā.

[21] JS 22.64c–74b: *nāradaḥ: eko hi śrūyate deva kālo loke na cāparaḥ* // 64 *pañca kālās tvayoddiṣṭāḥ kim etan me 'tra saṃśayaḥ* / *śrībhagavān: ekasyaiva hi kālasya vāsarīyasya nārada* // 65 *ā prabhātān niśāntaṃ vai pañcadhā parikalpanā* / *pṛthakkarmavaśāt kāryā na kālā bahavaḥ sthitāḥ* // 66 *nāradaḥ: ekakālasthitānāṃ ca karmaṇāṃ lakṣaṇaṃ vada* / *parijñātais tu yais samyak kṛtakṛtyo bhavāmy aham* // 67 *śrībhagavān: brāhmān muhūrtād ārabhya prāgaṃśaṃ vipra vāsare* / *japadhyānārcanastotraiḥ karmavākcittasaṃyutaiḥ* // 68 *abhigacchej jagadyoniṃ tac cābhigamanaṃ smṛtam* / *tataḥ puṣpaphalādīnām utthāyārjanam ācaret* // 69 *bhagavadyāganiṣpattikāraṇaṃ praharaṃ param* / *tad upādānasaṃjñaṃ vai karmakālapadāśritam* // 70 *tato 'ṣṭāṅgena yāgena pūjayet parameśvaram* / *sārdhaṃ tu praharaṃ vipra ijyākālas tu sa smṛtaḥ* // 71 *śravaṇaṃ cintanaṃ vyākhyā tataḥ pāṭhasamanvitā* / *adhyāyasaṃjñaṃ taṃ viddhi kālāṃśaṃ munisattama* // 72 *dināvasāne saṃprāpte pūjāṃ kṛtvā samabhyaset* / *yogaṃ niśāvasāne ca viśramair antarīkṛtam* // 73 *pañcamo yogasaṃjño 'sau kālāṃśo brahmasiddhidaḥ* /.

[22] JS 22.74c–80b.

[23] Für Ātmanivedana als ein Element des geistigen Opfers s. JS 12.73c–74b.

(b) Bhoga: die Verehrung mit verschiedenen 'Genüssen' (*bhoga-*) wie Arghya, Blüten usw. und 'äußeren', d.h. real-konkreten, Diensten (*upacāra-*).
(c) Verehrung mit Honig, Opferbutter, Salbe, Sauermilch oder Vieh.
(d) Verehrung mit Speise[24].
(e) Die Gabe (*dāna-*) des zuvor an den Gott dargebrachten Naivedya an die dem Opfer beiwohnenden Personen.
(f) Das Sättigen des Feuers (*vahnisaṃtarpaṇa-*), d.h. das Feuerritual.
(g) Das Opfer für die Ahnen (*pitṛyāga-*).
(h) Das Nachopfer (*anuyāga-*), d.h. die Mahlzeit des Verehrers[25].

Wir haben hier nur eine äußerst knappe, definitorische Darstellung der fünf Zeiten (*pañca kālas*). Es stellt sich die Frage, wie es jemandem, der in das Pāñcarātra eingewiesen werden soll, möglich sein kann, nach dieser Darlegung die Riten zu den fünf Zeiten durchzuführen. Zwar ist es in vielen Saṃhitās üblich, Ritualvorschriften in äußerst knapper Form zu geben, so daß diese Darstellungen wie Notizen oder Gedächtnishilfen wirken, die der Lehrer für seinen Schüler mit mündlichen Erklärungen und veranschaulichenden Demonstrationen im Unterricht ergänzt,[26] aber die JS ist z.B. in ihrer Darlegung des täglichen Rituals sehr ausführlich,[27] so daß es fraglich ist – unter der Annahme, daß beide Textpartien, JS 9–15 und JS 22.75c–80b, dieselben Verfasser haben –, ob der Zweck dieser Darstellung der fünf Zeiten primär eine Handlungsanleitung sein soll. Auch der Kontext der Darlegung macht wahrscheinlich, daß ihr primärer Zweck ein anderer war.

Der Kontext dieser Textpassage ist die Beschreibung verschiedener Gruppen von Vaiṣṇavas. Nach diesen fragt Nārada, der Gesprächspartner des Ehrwürdigen in dieser Saṃhitā, nachdem im vorhergehenden Paṭala gesagt wurde, daß im Rahmen des Pavitrāropaṇa-Rituals den Angehörigen verschiedener viṣṇuitischer Gruppen unterschiedliche Mengen von Geschenken darzubringen seien (JS 21.78–100). In JS 22.6–56 werden diese Gruppen in Hinblick auf ihre Tätigkeiten, ihre religiöse Praxis und ihre äußere Gestalt wie Kleidung usw. beschrieben. Die genaue Kenntnis dieser Merkmale ist notwendig, um jeden Angehörigen einer Gruppe richtig zu identifizieren und ihm so das richtige Geschenk

---

[24] Anstelle von *antena pūjanam* ist JS 22.78b *annena pūjanam* zu lesen. Dies ist belegt durch drei andere Quellen, die die Passage JS 22.75c–80b in ihren Text übernehmen bzw. zitieren, nämlich ĪS 6.70c–75b, PRR 48,16–49,8 und SSBh 86,16–25.

[25] Für dessen Durchführung s. SS 6.181c–186 (hier als *ātmayāga-* bezeichnet) und ĪS 6.62–67b (hier unter der Bezeichnung *anuyāga-*).

[26] Siehe z.B. die Darstellung der Gottesverehrung in ParS 4.

[27] Siehe JS 9–15; für eine ausführliche Beschreibung dieses täglichen Rituals s. Rastelli 1999a: 193–322; vgl. auch p. 109f.

geben zu können.[28] Als ein Merkmal dieser Personen wird genannt, daß sie 'den fünf Zeiten obliegen'.[29] Aus diesem Grund ist es notwendig, genau zu wissen, wie diese fünf Zeiten aussehen – und um diese identifizieren zu können, ist die oben zitierte Beschreibung ausreichend. Das ist der Kontext, in dem die fünf Zeiten in der JS beschrieben werden: nicht in erster Linie eine Anleitung zur Durchführung, sondern eine Charakterisierung zum Zwecke ihrer Identifizierung.

Dies verleiht den fünf Zeiten in der JS keinen hohen Stellenwert, auch wenn diese Textpassage später der Ausgangspunkt für die Darstellung der Vorschrift für die fünf Zeiten durch Veṅkaṭanātha sein wird[30]. Auch die anderen Erwähnungen des Begriffs *pañcakāla-* in der JS sind im Kontext der Beschreibung von Personen, die für eine bestimmte Funktion in einem Ritual geeignet sind, zu finden[31].

Es lassen sich in der JS noch weitere Hinweise darauf finden, daß die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten nicht das zentrale Element der religiösen Praxis jedes Pāñcarātrin war. In den Verhaltensvorschriften (*samaya-*), die der Lehrer seinen Schülern bei deren Dīkṣā vorträgt (JS 16.301–333), werden die fünf Zeiten nicht erwähnt. Wohl lassen sich dort einige Elemente und Unterelemente der fünf Zeiten

---

[28] Auch bei anderen Gelegenheiten spielen die Angehörigen der verschiedenen Gruppen eine Rolle, z.B. sitzen diese bei der Rezitation im Rahmen der Pratiṣṭhā in verschiedenen Himmelsrichtungen (JS 20.265–270). JS 22.57–64b lehrt, welche Gruppe für welches Ritual besonders geeignet ist. Vor allem für den Ācārya ist es wichtig, diese unterschiedlichen Gruppen zu erkennen, wie in einer Beschreibung seiner Merkmale und Pflichten (JS 17.46–62) explizit betont wird: 'Immer soll er nämlich die Unterscheidung aller Vaiṣṇavas wie Vaikhānasa usw., die [verschiedene] Merkmale tragen, kennen, o Nārada' (JS 17.54: *vibhāgo liṅginām caiva vedanīyaḥ sadaiva hi / vaikhānasādisarveṣām vaiṣṇavānām ca nārada //*). — Der Großteil der im genannten Textabschnitt beschriebenen Merkmale und Pflichten des Ācārya entspricht bestimmten Abschnitten der JS (s. RASTELLI 1999a: 31, n. 39); der hier zitierte Vers 17.54 bezieht sich auf JS 22.1–64b.

[29] Siehe JS 22.3b: *pañcakālaniṣeviṇām*. Ob all diese Gruppen jedoch wirklich die Riten zu den fünf Zeiten durchführten, ist fraglich, denn dies wird im danach folgenden Text (siehe JS 22.28–29b) als wesentliches Merkmal einer bestimmten Gruppe dargestellt, was keinen Sinn machen würde, wenn dieses Charakteristikum für alle Gruppen zuträfe. Diese Gruppe sind die Sātvatas. Ihr zweites wesentliches Merkmal ist, daß sie den Angehörigen der vier Varṇas die Berechtigung für die Durchführung von Ritualen (*adhikāra-*) verleihen, für sie also die Dīkṣā durchführen; d.h. daß die Sātvatas den Status eines Ācārya haben.

[30] Siehe das Zitat von JS 22.64c–81b in PRR 47,9–49,10.

[31] Siehe JS 16.9a (Beschreibung des Ācārya, der die Dīkṣā durchführen soll, als *pañcakālarata-*), JS 18.5c (Beschreibung des Ācārya, der den Abhiṣeka durchführen soll, als *pañcakālajña-* [dies ist nicht verwunderlich, da der Abhiṣeka üblicherweise der Dīkṣā unmittelbar folgt]) und JS 21.104c (das entfernte Pavitra wird dem Lehrer oder einem Brahmanen, der *pañcakālaprasakta-* ist, dargebracht).

finden, wie z.B. die morgendliche Rezitation von Mantras, die ein Bestandteil der ersten Zeit, Abhigamana, ist, oder das Lesen, Hören und Studium der Lehre (JS 16.305c und 314ab), das der vierten Zeit, Svādhyāya, entspricht, doch sind diese so allgemein, daß sie nicht spezifisch auf die fünf Zeiten hinweisen. Das gleiche gilt für die Aufzählung von Yamas und Niyamas in JS 4.44c–49. Dort werden unter anderem Ijyā und Svādhyāya genannt (JS 4.44cd), doch sind dies Elemente, die auch in anderen vergleichbaren Listen als Niyamas genannt werden[32]. Das Studium der Lehre, das deren Hören und Lesen und das Nachdenken über diese beinhaltet, gilt auch als Pflicht der drei Gruppen der Samayins, Putrakas und Sādhakas;[33] doch auch dies ist so allgemein gültig, daß es nicht auf die fünf Zeiten hinweist.

Einen großen Teil der JS nimmt die Beschreibung des täglichen Rituals ein (JS 9–15). Dieses gliedert sich in Bad (*snāna-*), Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi-*), Auflegen von Mantras (*mantranyāsa-*), geistiges Opfer (*mānasayāga-*), äußeres Opfer (*bāhyayāga-*), Rezitation (*japa-*) und Feuerritual (*agnikārya-*). Mit all diesen Elementen ist die Verehrung Gottes täglich vom Sādhaka und vom Ācārya auszuführen.[34] Der Putraka muß diese Verehrung täglich ohne das Feuerritual durchführen.[35] Der Samayin muß seinen Lehrer jeden Tag um die Verehrung bitten und diese gemeinsam mit ihm durchführen; außerdem soll er immer, wenn irgendwo eine Verehrung durchgeführt wird, dabei zuschauen.[36] In diesem täglichen Ritual sind Elemente enthalten, die auch Bestandteile der fünf Zeiten sind. Hier ist an erster Stelle das Bad (*snāna-*) zu nennen, das in jüngeren Texten oft als ein Teil von Abhigamana, der ersten Zeit, gelehrt wird[37]. Auch Glieder des Aṣṭāṅgayāga, d.h. Elemente der dritten Zeit, Ijyā, kommen bei diesem täglichen Ritual vor. Beim ersten Aṅga, Abhigamana, handelt es sich um ein geistiges Opfer; das zweite, dritte und vierte Aṅga sind Riten, die dem äußeren Opfer (*bāhyayāga-*) zugeordnet werden können; Dāna, das

---

[32] Vgl. z.B. AS 31.24 (*īśvarapūjana-* und *siddhāntaśravaṇa-*) und PādS II.1.9d und 10a (*harer ārādhana-* und *siddhāntaśravaṇa-*).

[33] Siehe JS 17.6b, 8, 15d, 22c. Zu den Pflichten dieser Gruppen, die sich auf verschiedenen Initiationsstufen befinden, vgl. RASTELLI 1999a: 154–158.

[34] Siehe JS 17.35–36c und 50cd.

[35] Siehe JS 17.13c–15a.

[36] Siehe JS 17.9d–10a und 5b–6a. Frauen, die fünfte Gruppe der Initiierten (s. JS 16.61b), dürfen allem Anschein nach das tägliche Ritual nicht durchführen; auch in Bezug auf die fünf Zeiten wird für sie in der JS nichts ausgesagt. Ihr Samaya besteht in Vorschriften, die mit der Hingabe an ihren Gatten in Zusammenhang stehen. Wenn sie nicht verheiratet sind, sollen sie die Reinigung im Viṣṇu-Tempel übernehmen, Selbstbeherrschung (*saṃyama-*) üben und eine beschränkte Diät halten (JS 16.330c–331).

[37] Siehe z.B. PādS IV.13.12c–22, ŚrīprśS 17.8c–22, ŚS 2.16c–64, VdhP 1.61.8c.

fünfte Glied, entspricht der Gabe von Naivedya an der Verehrung beiwohnende Schüler und andere Dīkṣitas am Ende des täglichen Rituals (JS 15.240) und Vahnisaṃtarpaṇa dem Feuerritual. Dem Pitṛyāga, dem siebten Glied des Aṣṭāṅgayāga, wird im täglichen Ritual der JS keine große Bedeutung beigemessen, er wird aber auch dort durchgeführt (JS 13.99b); und Anuyāga, das achte Aṅga, entspricht der Mahlzeit des Verehrers nach dem Feuerritual (JS 15.261d).

Auch die tägliche Praxis des Sādhaka, die in JS 17.29–41b beschrieben wird, ähnelt dem Tagesablauf, der für die fünf Zeiten vorgeschrieben wird.[38] Diese Übereinstimmungen bedeuten aber nicht, daß sein tägliches Ritual wirklich den fünf Zeiten entspricht oder der Sādhaka seinem eigenen Verständnis nach den fünf Zeiten gefolgt ist, sondern nur, daß diese Praxen große Ähnlichkeiten miteinander aufweisen und sich vermutlich aus dem gleichen Ursprung entwickelt haben[39].

Daß jemand die Riten zu den fünf Zeiten durchführt, ist nach der JS ein Merkmal eines äußerst qualifizierten Menschen, wie durch die in n. 31 erwähnten Textpassagen und durch die Beschreibung der Gruppe der Sātvatas[40] deutlich wird, aber nicht ein unbedingtes Muß für jeden Pāñcarātrin. Eine Alternative dazu sind z.B. das Ṣaṭkarma, die sechs Werke eines Brahmanen: Adhyāpana, Unterrichten, Adhyayana, Studium, Yajana, Opfern, Yājana, Durchführung von Opfern für andere, Dāna, Gabe, und Pratigraha, Empfang von Gaben[41]. Dies wird durch die Vorschrift deutlich, daß das Pavitra, der Faden, der beim Pavitrāropaṇa-Ritual um das Götterbild, den Topf (*kumbha-*), in dem der Gott verehrt wird, usw. gewunden wird, nach seiner Wiederabnahme dem Lehrer oder einem Brahmanen, der 'mit den fünf Zeiten beschäftigt ist' (*pañcakālaprasakta-*), zu geben ist, wenn ein solcher aber nicht anwe-

---

[38] Folgende Tätigkeiten werden an dieser Stelle für den Tagesablauf des Sādhaka aufgezählt: Denken an Nārāyaṇa nach dem Aufwachen, Aufstehen, Entleerung von Darm und Blase, Körperreinigung, Ācamana, Zahnreinigung, Bad, Rezitation der Viṣṇugāyatrī, Verehrung des Mantra, Rezitation, 'besonderes Bad' (*viśeṣasnāna-*; vgl. JS 9.61–69b), tägliches Ritual wie in JS 9–15 vorgeschrieben, nochmaliges Bad, abendliche Saṃdhyā-Verehrung, Verehrung des Gottes, abendliche Mahlzeit, Zubettgehen, Aufstehen in der Nacht, Ācamana, Denken an den Gott, eine schnelle Verehrung, Rezitation, eine nochmalige Verehrung, Schlaf.

[39] Siehe dazu unten pp. 124ff.

[40] Siehe n. 29.

[41] Für eine Aufzählung dieser sechs Werke als Tätigkeit eines Brahmanen vgl. PādS IV.1.23c–24. Das Ṣaṭkarma ist kein Spezifikum des Pāñcarātra; es wird z.B. auch in ŚGṛS 4.5.16a erwähnt. Daß es sich in der JS nicht um das Ṣaṭkarma im Sinne der sechs magischen Riten handelt (vgl. dazu GOUDRIAAN 1978: 251–412), ist aufgrund der Beschreibung der Personen, die diese sechs Tätigkeiten durchführen, offensichtlich. Es sind dies Brahmanen, die besonders würdig sind; so wird z.B. deren Almosengabe als besonders wertvoll erachtet (s. JS 22.9ab und 11ab).

send ist, es einem Anhänger Viṣṇus (*viṣṇubhakta-*), der mit den sechs Werken beschäftigt ist (*ṣaṭkarmaprasakta-*), gegeben werden soll.[42] Daraus ergibt sich, daß jemand, der die Riten zu den fünf Zeiten durchführt, zwar höher steht, es aber durchaus Alternativen dazu gibt, wie eben z.B. die 'sechs Werke'.

Auffallend ist, daß die Personen, die in der JS, aber auch in der PauṣS, als Pañcakāla-Kenner qualifiziert werden, häufig Brahmanen sind.[43] Die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten scheint also zur Zeit des Verfassens der älteren Saṃhitās vor allem eine Sache der Brahmanen gewesen zu sein, wie es auch die Durchführung der 'sechs Werke' (*ṣaṭkarma-*) traditionellerweise ist.

Daraus ist zu schließen, daß nach der JS sich nur bestimmte Gruppen von Pāñcarātrins der Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten widmeten. Sie war keine Pflicht für jeden Pāñcarātrin, aber jenen, die sich ihr widmeten, verlieh sie hohes Prestige. In der Beschreibung der verschiedenen Vaiṣṇava-Gruppen in JS 22.6–56 wird, wie in n. 29 schon erwähnt, nur von der Gruppe der Sātvatas explizit gesagt, daß diese den fünf Zeiten obliegen. Daraus kann man zwar nicht mit Sicherheit schließen, daß alle anderen Gruppen, die in der Textpassage aufgezählt werden, diesem nicht folgten; aber vielleicht ist dies ein Hinweis darauf, daß die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten ursprünglich das besondere Merkmal einer der vielen viṣṇuitischen Gruppen war, die in der Tradition des Pāñcarātra zusammenkamen.

SĀTVATASAṂHITĀ

Ähnlich wie in der JS ist der Stellenwert der fünf Zeiten in der Sātvatasaṃhitā. Dort werden grundsätzlich drei Formen der Verehrung des Gottes unterschieden, nämlich die Verehrung seiner höchsten (*para-*) Form, die der vier Vyūhas und die der Vibhavas. Um die Berechtigung (*adhikāra-*) für eine dieser Verehrungen zu bekommen, sind bestimmte Voraussetzungen notwendig:

---

[42] Vgl. JS 21.104–105b. Auch in anderen Saṃhitās läßt sich diese Alternative von *pañcakāla-* und *ṣaṭkarma-* belegen: nach der PauṣS soll beim Śr|-addha-Ritual ein Brahmane teilnehmen, der entweder ein *pañcakālajña-* oder *ṣaṭkarmanirata-* ist (PauṣS 27.28cd = PārS 7.260cd), und ein Brahmane, der *pañcakālajña-* oder *ṣaṭkarmanirata-* ist, soll sich stets seiner jeweiligen Tätigkeit widmen (PauṣS 32.14); nach der SS sollen zum Pavitrāropaṇa Menschen, die *pañcakālaparāyaṇa-* sind, und auch Menschen, die *ṣaṭkarmanirata-* sind, eingeladen werden (SS 14.23 ≈ PārS 12.271c–272b). Nur nach dem LT soll der Ācārya ein Brahmane sein, der sowohl *ṣaṭkarmanirata-* als auch *pañcakālarata-* ist (LT 21.31ab); die Quellen JS, PauṣS und SS sind aber wohl als ursprünglicher zu werten.

[43] Siehe JS 18.5c, 21.104bc und PauṣS 27.28c, 636cd, 32.14a, 36.71cd.

> Yogins, die im achtgliedrigen Yoga vollkommen sind [und] deren Ātman sich am Opfer im Herzen erfreut, sollen die Berechtigung gegenüber dem Einen, der im Herzen ruht, haben.[44] Priester (d.h. Brahmanen) aber, die mit gemischten Opfern beschäftigt sind [und] über den Veda zu reden verstehen,[45] sollen die Berechtigung für die vier Vyūhas mit Mantras haben, und nicht anders. Die [Angehörigen der] drei [Varṇas] Kṣatriyas usw. aber, die [dem Gott] wirklich hingegeben (*prapannānām*) sind, sollen die Berechtigung für den Fortgang des Rituals für die vier Vyūhas ohne Mantras haben.[46] Für den Mantra-Kreis der Vibhavas und [ihr] Ritual aber sind jene [berechtigt], die die rechte Unterscheidung nicht [erlangt] haben, ihre Ichbezogenheit nicht beseitigt haben, deren Ātman sich an ihrem eigenen Ritualwerk erfreut [und] die in Tat, Rede und Geist in rechter Weise dem höchsten Herrscher ergeben sind[47].[48]

Für jeden dieser Adhikāras gibt es eine eigene Dīkṣā. Bevor ein Schüler jedoch eine Dīkṣā erhalten kann, muß er einige Zeit bei seinem Lehrer bleiben und sich verschiedenen Sühneritualen (*prāyaścitta-*) unterziehen, um sich von seinen Sünden zu reinigen (SS 16.4–25b). Danach bekommt er eine Art vorbereitende Dīkṣā für den Nṛsiṃhamantra[49] oder einen anderen Vibhavamantra (SS 16.35–36b), nach der er für einige Monate eine bestimmte Verehrungsvorschrift einhalten muß[50]. Diese Dīkṣā entspricht der Dīkṣā für den Samayin, da der Initiand durch die darauffolgende Dīkṣā zum Putraka wird (SS 19.168). Außer-

---

[44] Die Verehrung der Para-Form ist im Wesentlichen eine geistige, weshalb dafür nur im Yoga und in der Meditation Geübte in Frage kommen. Die Vorschrift dazu findet sich SS 2.12c–76.

[45] 'Gemischte Opfer' sind Rituale mit vedischen und tantrischen Mantras; vgl. dazu NārS 2.63ab: *vaidikais tāntrikair mantraiś cārcanaṃ miśram uttamam* /. Auf diesen Brauch weist auch das Attribut *vedavādin-* hin. Allerdings ist der Gebrauch von vedischen Mantras im Pāñcarātra allgemein verbreitet, ohne daß es sich dabei immer um 'gemischte' Rituale handelt; vgl. dazu n. 106.

[46] Den Vorschriften für die Verehrung der vier Vyūhas ist SS 3–6 gewidmet.

[47] Für die Verehrung der Vibhavas s. SS 9–12, vor allem aber SS 9.48c–132 (geistige Verehrung) und 10 (äußere Verehrung).

[48] SS 2.7c–11: *aṣṭāṅgayogasiddhānāṃ hṛdyāganiratātmanām* // 7 *yoginām adhikāraḥ syād ekasmin hṛdayeśaye* / *vyāmiśrayāgayuktānāṃ viprāṇāṃ vedavādinām* // 8 *samantraṃ tu caturvyūhe tv adhikāro na cānyathā* / *trayāṇāṃ kṣatriyādīnāṃ prapannānāṃ ca tattvataḥ* // 9 *amantram adhikāras tu caturvyūhakriyākrame* / *sakriye mantracakre tu vaibhavīye 'vivekinām* // 10 *mamatāsannirastānāṃ svakarmaniratātmanām* / *karmavāṅmanasaiḥ samyag bhaktānāṃ parameśvare* // 11.

[49] Siehe SS 16.25c–26. Für die Beschreibung dieser Dīkṣā s. SS 17.115c–140.

[50] Siehe SS 16.27–28b, 17.3c–115b und 141–150b.

dem bekommt der Initiand zu diesem Zeitpunkt erstmals den Samaya verkündet (SS 17.124–140b).

In einigen Fällen kann, wenn sich schon zum Zeitpunkt dieser Dīkṣā erweist, daß der Initiand aufgrund seiner Bhakti dafür geeignet ist, auch unmittelbar nach der vorbereitenden Dīkṣā die 'richtige' Dīkṣā gewährt werden (SS 17.118). In den anderen Fällen wird nach einem bestimmten Zeitraum je nach Qualifikation die Vibhavadīkṣā, die Vyūhadīkṣā oder die Paradīkṣā (auch Brahmadīkṣā genannt) gewährt,[51] nach welchen die jeweiligen, oben erwähnten Verehrungsvorschriften befolgt werden müssen.

Wie schon angedeutet, gibt es neben dieser Unterscheidung von Initiierten auch die Unterscheidung der Gruppen der Samayins, Putrakas, Sādhakas und Ācāryas, die verschiedene Verhaltens- und Verehrungsvorschriften befolgen müssen.[52]

Wir finden in der SS also eine Reihe von verschiedenen Vorschriften für das allgemeine Verhalten und die tägliche Verehrung des Gottes: die Niyamas und Samayas, die bei der Dīkṣā verkündet werden (SS 17.124–140b und 21), die unterschiedlichen Pflichten der vier Gruppen Samayin, Putraka usw., die tägliche Verehrung des Nṛsiṃha- oder eines anderen Vibhavamantra durch den Schüler, der noch nicht 'wirk-

---

[51] Den Vorschriften für die Durchführung der Dīkṣā sind die Adhyāyas SS 18 und 19 gewidmet. Dort wird grundsätzlich die Vibhavadīkṣā beschrieben; für die Besonderheiten der Vyūhadīkṣā s. SS 19.174c–175, für die der Para- oder Brahmadīkṣā SS 19.176–178b. Auf die Dīkṣā folgt ein Abhiṣeka (s. SS 20). Durch die Vibhavadīkṣā wird Siddhi oder Bhoga erlangt, durch die Vyūhadīkṣā der Genuß der sechs göttlichen Eigenschaften (*ṣāḍguṇyabhoga-*) und die Emanzipation (s. SS 19.4b: *bhogakaivalya-*), durch die Paradīkṣā nur die Emanzipation (*niḥśreyasa-*, *kaivalya-*, *mokṣa-*; s. SS 16.39c–40b, 19.4 und 178c–179).

[52] Siehe SS 22.2–61. Putraka wird man, wie schon erwähnt, durch eine der drei genannten Dīkṣās. Danach kann man Sādhaka und/oder Ācārya werden (es gibt in der SS keinen deutlichen Hinweis darauf, ob Sādhaka und Ācārya wie in der JS [vgl. JS 17.46] in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen oder Alternativen darstellen), offensichtlich durch eine Dīkṣā, die der für den Putraka ähnelt, da eine Sādhaka- oder Ācāryadīkṣā in der SS nicht explizit dargelegt wird (es wird jedoch der Abhiṣeka für sie beschrieben; s. SS 20.4–5). Die Ähnlichkeit der Dīkṣā für den Sādhaka (bzw. den Ācārya) mit der Dīkṣā für den Putraka (vgl. SS 22.42a: *pūrvaval labdhadīkṣaḥ* 'wie zuvor die Initiation erlangt habend') dürfte vor allem darin bestehen, daß die Art der Dīkṣā nicht geändert werden darf, d.h. daß z.B. nicht von der Vibhava- zur Vyūhadīkṣā gewechselt werden darf, denn die Kriterien dafür, eine von diesen zu erhalten, haben nichts mit dem Status eines Putraka oder Sādhaka zu tun (vgl. SS 2.7c–11; s.o. p. 112). Trotzdem spielt die Art der Dīkṣā wahrscheinlich eine Rolle dabei, ob jemand Sādhaka oder Ācārya wird, da die verschiedenen Dīkṣās verschiedene Früchte bringen (vgl. n. 51). So wird wahrscheinlich jemand, der die Paradīkṣā bekommen hat, aufgrund seiner eigenen Disposition (aufgrund der er für diese Dīkṣā geeignet ist) und aufgrund der Frucht dieser Dīkṣā nicht Sādhaka werden.

lich initiiert' ist, und die tägliche Verehrung der Vibhavas, der Vyūhas und des höchsten Gottes durch die jeweiligen Initiierten.

Viele dieser Vorschriften haben durchaus Ähnlichkeiten mit den fünf Zeiten (*pañca kālas*). Ein Beispiel ist die Vorschrift für die Verehrung der vier Vyūhas. Sie beginnt mit dem Sammeln von Blättern, Blüten usw., die für die Verehrung gebraucht werden (SS 6.2abc), was inhaltlich der zweiten Zeit, Upādāna, entspricht, und beschreibt dann ausführlich die Vorbereitung für die äußere Verehrung und diese Verehrung selbst (SS 6.2d–72), die daran anschließende Rezitation (*japa-*) (SS 6.73) und das Feueropfer (SS 6.75d–162b), die Verteilung von Speise an die Ahnen (*pitṛ-*) (SS 6.163–178) und das 'Opfer für sich selbst' (*ātmayāga-*), d.h. die Mahlzeit des Verehrers, was inhaltlich der dritten Zeit (*ijyā-*) weitgehend entspricht (SS 6.181c–186). Danach geht der Verehrer wieder in den Tempel (*bhagavadgṛha-*), verneigt sich vor dem Gott, setzt sich und beginnt zu studieren[53]. Wenn die Zeit der abendlichen Saṃdhyā gekommen ist, soll er sich baden oder den Unterkörper waschen, den Gott verehren, ins Feuer opfern und nach Kräften Mantras rezitieren. Danach soll er sich ins Bett legen und solange an den Gott denken, bis er einschläft (SS 6.191–193b). Um Mitternacht soll er wieder aufstehen, schluckweise Wasser trinken (*ācamana-*), sich vor dem Lehrer und dem Gott verneigen, sich auf einen Sitz aus (Antilopen-)Fell (*ajināsana-*) setzen, die Mantras der vier Vyūhas auflegen und in der richtigen Sitzposition Yoga üben. Bei diesem Yoga handelt es sich um die Betrachtung und Rezitation der vier Vyūhamantras, wobei sich der Verehrer allmählich mit diesen identifiziert, bis ihm der Ehrwürdige selbst erscheint. Dann hört er auf zu rezitieren und betrachtet ihn, bis er 'von ihm erfüllt' (*tanmaya-*) wird und die Versenkung (*samādhi-*) erlangt hat (≈ Yoga, die fünfte Zeit; SS 6.193c–214). Danach legt sich der Verehrer wieder ins Bett und schläft. Zum Brāhma Muhūrta steht er auf, badet, verehrt den Gott, vollzieht ein Feueropfer (dies könnte dem Abhigamana, der ersten Zeit, entsprechen), zieht die Mantras, die an den verschiedenen Orten zur Verehrung, wie Pīṭha, Feuergrube usw., aufgelegt wurden, zurück, entfernt die übrig gebliebenen Opfersubstanzen und wirft sie ins Wasser (SS 6.215–220). Wenn diese sich über 24 Stunden erstreckende Vorschrift täglich, alle drei Tage, jede Woche, alle zwei Wochen oder jeden Monat durchgeführt wird, erlangt der Verehrer den höchsten Ort (SS 6.221–222a).

Ein weiteres Beispiel wäre die Vorschrift für die tägliche[54] Verehrung des Nṛsiṃhamantra, die sich ebenfalls über 24 Stunden erstreckt, vom Sammeln der Opfersubstanzen (SS 17.15cd) über das

---

[53] Siehe SS 6.187–189, v.a. 189cd: *āgamādhyayanaṃ kuryāt tadvākyārthavicāraṇam* //.

[54] Vgl. SS 17.149b.

Verehrungsritual (SS 17.16c–115b und 141–146) bis zur Mantra-Rezitation, Betrachtung und Verehrung in der Nacht (SS 17.147–148). Außerdem enthält der Samaya Elemente, die sich auch in den fünf Zeiten finden, wie das Sammeln von Opfersubstanzen (SS 21.24–38b).

Wir sehen also, daß die Vorschriften der SS für die Gottesverehrung, v.a. die Verehrung der Vyūhas und des Nṛsiṃhamantra, große Ähnlichkeiten mit den Vorschriften für die fünf Zeiten aufweisen. Spätere Pāñcarātrins wie Veṅkaṭanātha[55] und Alaśiṅga Bhaṭṭa[56] interpretieren diese Textpassagen als Beschreibungen der fünf Zeiten *(pañca kālas)*; in der SS selbst gibt es jedoch keinen Hinweis darauf, daß diese rituellen Praxen mit dem Namen *pañcakāla-* bezeichnet oder als die fünf Zeiten interpretiert wurden.

Eine eigene Beschreibung der fünf Zeiten ist in der SS nicht zu finden. Die wenigen Stellen in der SS, an welchen der Begriff *pañcakāla-* zu finden ist, zeigen eine Verwendung von diesem, die der in der JS ähnlich ist. Eine Stelle wurde oben[57] schon genannt, nämlich SS 14.23, wo Personen, die 'sich ganz den fünf Zeiten widmen' (*pañcakālaparāyaṇa-*), und Personen, die sich mit den 'sechs Werken' beschäftigen (*ṣaṭkarmanirata-*), zum Pavitrāropaṇa eingeladen werden. An den beiden anderen Stellen, an welchen ich die Erwähnung des genannten Begriffes finden konnte, werden Ācāryas bzw. Brahmanen als die fünf Zeiten befolgend bezeichnet[58].

Wir können in bezug auf die SS abschließend folgendes feststellen: es gab für verschiedene Personengruppen unter den Anhängern der SS religiöse Praxen, die jener der fünf Zeiten gleichen, aber nicht als Pañca Kālas bezeichnet wurden. Die Personen, die 'anerkannterweise' die Riten zu den fünf Zeiten durchführen, haben in der SS, wie in der JS, keine bedeutende Stellung, sind aber nichts desto trotz äußerst geschätzt.

---

[55] Siehe die Zitate von SS 6.73cd in PRR 107,17; SS 6.187ab in PRR 148,18; SS 6.190–193b in PRR 164,4–10; SS 6.193c–194 in PRR 82,13–15; SS 6.198c–204b in PRR 84,1–12; SS 6.206–214 in PRR 84,14–85,12; SS 6.215 in PRR 87,15f.; SS 6.216 in PRR 88,1f. und 125.13f.; SS 6.221–222 in PRR 176,8–11; SS 21.24–33 in PRR 128,6–129,3.

[56] Für Alaśiṅga Bhaṭṭa ist das Ritual des Pāñcarātra im allgemeinen und der Sātvatasaṃhitā im speziellen synonym mit den fünf Zeiten. Z.B. enthält die SS, die die fünf Zeiten gar nicht explizit als durchzuführende Vorschrift nennt oder beschreibt, nach seiner Interpretation 'Untersuchungen des Ritualwerks in Form von Annähern, Erwerben [von Opferutensilien], Verehrung, Studium und Yoga, die das einzige Mittel zur Erlangung des Ehrwürdigen sind' (SSBh 1,19: *bhagavatprāptyekopāyabhūtābhigamanopādānejyāsvādhyāyayogarūpakarmavicāraiḥ*).

[57] Siehe n. 42.

[58] Siehe SS 20.4: *bhagavattattvavettṛṇāṃ pañcakālaratātmanām | saṃhitāpāragāṇāṃ ca ācāryāṇāṃ ca sannidhau* // und 25.356c–357b: *yaḥ pañcakālasaktānāṃ viprāṇām adhikāriṇām // pañcarātravidāṃ caiva dvijānāṃ siddhikāṅkṣiṇām* /.

PAUṢKARASAṂHITĀ

Der Text der Pauṣkarasaṃhitā ist uns nur fragmentarisch erhalten, stark korrumpiert und nicht immer einfach zu verstehen. Aus diesem Grund können Aussagen über ihn nur mit Vorbehalt gemacht werden. Trotzdem ist er bezüglich der fünf Zeiten äußerst aufschlußreich und bestätigt die aus den Untersuchungen der JS und der SS gewonnenen Erkenntnisse.

Die PauṣS beinhaltet eine kurze Textstelle, die explizit die fünf Zeiten beschreibt. Diese befindet sich am Ende eines Adhyāya, der sich Themenbereichen widmet, die mit der Pratiṣṭhā in Verbindung stehen. Die Behandlung der fünf Zeiten an dieser Stelle erscheint dadurch motiviert, daß zu Beginn des Adhyāya der zur Durchführung der Pratiṣṭhā Berechtigte (*adhikārin-*) als 'Kenner der fünf Zeiten' (*pañcakālajña-*) und 'den fünf Zeiten obliegend' (*pañcakālarata-*) beschrieben wird[59]. Die Beschreibung selbst lautet folgendermaßen:

> Die Zeit ist [nur] eine, o bester Zweimalgeborener, aber aufgrund ihrer Beschäftigung erscheint sie den Handelnden, die dem Ehrwürdigen zugetan sind, als geteilt. Das, was Tag und Nacht, sechs Jahreszeiten lang, in Nāḍikās[60] gezählt wird, vom Morgen an in fünf ungleiche Teile teilend,
> (1.) soll der [entsprechend darauf] eingestellte, reine Mantra-Kenner, hat er das Brāhma Muhūrta erreicht, seinen Körper mit den [Atem]regelungen usw., wie sie gelehrt wurden, reinigen[61] und danach die Verehrung des Mantra, die mit der Rezitation [von Mantras] und Lobpreisungen endet, in [seinem] Körper, auf den Mantras gelegt wurden,[62] durchführen, bis er die Sonne sieht.
> (2.) Danach soll er 'Genüsse' wie Blüten, Wurzeln, Früchte usw. erwerben.
> (3.) Wenn ein Achtel des Tages vergangen ist, soll er wie vorher die Verehrung des Mantra, der ein Bad vorausgeht, bis zur dritten Wache durchführen.
> (4.) Danach soll er sich in der vierten Wache nach Wunsch [und] entsprechend seiner Intelligenz dem Studium der Śāstras begleitet vom Nachdenken und Hören [und] der Erklärung widmen.

---

[59] PauṣS 38.31a und 35c.

[60] Eine Nāḍikā ist ein halbes Muhūrta; vgl. dazu n. 18.

[61] Hier handelt es sich um die 'Reinigung der Elemente' (*bhūtaśuddhi-*); vgl. PauṣS 41.59a (s. n. 72). Für eine Beschreibung des Ablaufs der Bhūtaśuddhi s. RASTELLI 1999a: 210–238.

[62] Wörtlich: 'die Verehrung des Mantra, die in [seinem] Körper, auf den Mantras gelegt wurden, entsteht'. Es handelt sich hier um die innerliche, geistige Verehrung.

(5.) Wenn die Sonne untergegangen ist, soll er zum Verehrungsort gehen und in rechter Weise die Verehrung des Mantra vornehmen, die von Rezitation und Betrachtung begleitet ist. Nachdem er sich danach ins Bett begeben hat, soll er an den Mantra-Herrscher im Herzen denken. Nachdem er aber einen Teil der Nacht hat vergehen lassen, soll er danach vom Bett aufstehen und wie vorher den Yoga in Hinblick auf den Mantra in der Herzlotushöhle üben[63].
Nachdem er sich ins Bett begeben hat [und] wieder aufgewacht ist, o Lotusgeborener, soll er aufstehen, das Bett verlassen und dann das vorher Beschriebene [wieder] vollziehen. Dies erkenne als die Einteilung der Zeit.[64]

Bei dieser Beschreibung werden die aus der JS bekannten und in späterer Zeit klassischen Begriffe Abhigamana, Upādāna und Ijyā nicht verwendet; trotzdem wird deutlich, daß es sich hier um eine Beschreibung der fünf Zeiten handelt, denn nur darauf kann der Begriff der Zeit (*kāla-*), die fünffach geteilt ist, hinweisen. Außerdem entspricht die Beschreibung des Ablaufs anderen Beschreibungen der fünf Zeiten. Das Aufstehen zum Brāhma Muhūrta, die Reinigung des Körpers, die innerliche Verehrung des Mantra, die Mantra-Rezitation und die Lobpreisungen Gottes bis zum Aufgehen der Sonne entsprechen Abhigamana. Dann werden die für die Verehrung notwendigen Substanzen erworben, was Upādāna gleichkommt, und danach die Verehrung selbst vorgenommen, was Ijyā entspricht. Dann folgen das Studium (*adhyayana-*), die abendliche Verehrung des Mantra, das Einschlafen im Gedanken an den Gott und die nächtliche Yoga-Übung.

---

[63] D.h. er konzentriert sich auf den Mantra im Herzen, wie er es zu Beginn der Nacht getan hat.

[64] PauṣS 38.283–293a: *kālam ekaṃ dvijaśreṣṭha tadvyāpāravaśāt punaḥ / bhinnam ābhāti kartṛṇāṃ bhagavadbhāvināṃ tu vai* // 283 *nāḍikākalitaṃ yad vai ahorātraṃ tu ṣaḍṛtum / pañcadhā viṣamāṃśais tad ā prabhātād vibhajya ca* // 284 *brāhmaṃ muhūrtam āsādya mantrajñaḥ prayataś śuciḥ / śodhayitvā svakaṃ deham āyāmādyair yathoditaiḥ* // 285 *mantravinyastadehotthaṃ kuryān mantrārcanaṃ tataḥ / japastotrāvasānaṃ ca yāvadādityadarśanam* // 286 *kuryād bhogārcanaṃ* (konj. *bhogārjanaṃ*) *paścāt puṣpamūlaphalādikam / gate dināṣṭame bhāge snānapūrvaṃ samācaret* // 287 *prāgvad ārādhanaṃ mantraṃ* (konj. *māntraṃ*) *tṛtīyapraharāvadhi / tataś caturthaprahare śāstrādhyayanam ācaret* // 288 *cintanaṃ śravaṇopetaṃ* (konj. *cintanaśravaṇopetaṃ*) *vyākhyānaṃ svadhiyecchayā / astaṃgate dinakare āsādyārādhanālayam* // 289 *kuryān mantrārcanaṃ samyag japadhyānasamanvitam / āsādya śayanaṃ paścāt smaren mantreśvaraṃ hṛdi* // 290 *kṣapayitvā niśāṃśaṃ tu utthāya śayanāt tataḥ / yogaṃ yuñjīta vai māntraṃ prāgvad dhṛtkamalodare* // 291 *talpam āsādya vai bhūyaḥ prabuddhaḥ kamalodbhava / utthāya śayanaṃ tyaktvā tataḥ pūrvoktam ācaret* // 292 *kālabhedam imaṃ viddhi*. — *kāla-* als Neutrum ist ungewöhnlich, wird aber auch von PārS 9.159a (PārS 9.158–169b ≈ PauṣS 38.282–293b) übernommen.

Aufschlußreich ist die Bezeichnung des Verehrers als Mantra-Kenner (*mantrajña-*). Dies bedeutet, daß er als Sādhaka einen Mantra gemeistert haben muß und nun entweder noch Sādhaka oder – falls Sādhaka und Ācārya auch nach der PauṣS in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen[65] – schon Ācārya sein muß. Es kann sich also nicht um einen Samayin oder einen Putraka handeln, der die Riten zu den fünf Zeiten durchführt.

Es finden sich in der PauṣS noch zwei andere Beschreibungen von täglichen religiösen Praxen, die Ähnlichkeiten mit der zitierten Darstellung der fünf Zeiten aufweisen. Die eine wird im Kontext der Beschreibung des Brahmapratiṣṭhāna gegeben. Dieses Brahmapratiṣṭhāna, das 'Etablieren von Brahmanen', wird von einem König durchgeführt,[66] wenn er einen Tempel anlegt und Brahmanen ansiedelt, die für den rechten Fortgang des Tempeldienstes sorgen sollen.[67] Unter diesen Brahmanen sollen 'Kenner der fünf Zeiten' (*pañcakālajña-*) und 'vom Ehrwürdigen Erfüllte' (*bhagavanmaya-*), also dessen Anhänger, sein und auch Personen, die sich mit den 'sechs Werken' beschäftigen (*ṣaṭkarmanirata-*) und dem vedischen Dharma folgen (*trayīdharmaparāyaṇa-*). Diese sollen gegenseitig unabhängig (*nirdvandvaṃ parasparam*), verheiratet sein, das Feueropfer durchführen und sich dem Studium des Veda widmen (PauṣS 41.45c–47b). Ein Brahmane unter diesen wird (als Stellvertreter für die anderen?) in einer rituellen Zeremonie[68] gebeten, künftig seine Rituale an diesem Ort ordnungsgemäß durchzuführen: 'Und im Wunsch nach meiner Gnade[69] soll der Lotusäugige mit dem Ritualwerk, das in seiner Familie entstanden ist,

---

[65] Vgl. n. 52.

[66] Siehe PauṣS 41.65cd: '[Diese Vorschrift] ist von viṣṇuitischen Königen zum Zwecke ihres Erfolges zu befolgen.' (*vaiṣṇavīyaiḥ pālanīyaṃ nṛpendraiś ca svasiddhaye* //).

[67] Siehe PauṣS 41.43ab für die Beschreibung des Tempels, 44–45b für die der Stadt, die angelegt werden soll, und 47c–48 für die des Landes, das den Brahmanen gegeben werden soll. Die Ansiedlung von Brahmanen durch Könige, um eine ordnungsgemäße Durchführung des Tempeldienstes zu gewährleisten, war eine durchaus übliche Praxis; vgl. dazu TRIPATHI 1981: 3–6. Nicht immer war dies jedoch das einzige Motiv der Ansiedlung (das wohl in PauṣS 41.43cd mit den Worten 'mit einer reinen Gesinnung, die frei von Wünschen ist' [*kāmanārahitenaiva cetasā vimalena tu*] gefordert wird): "The rulers were often induced to please a certain section of the Brahmins by donating them land and settling them in their territory in order to win their favour and to legitimise their injustly acquired power or simply to gain fame and prestige." (TRIPATHI 1981: 5).

[68] Für diese vgl. PauṣS 41.49–52 und 64cd. Die erstgenannte Textstelle ist nicht in allen Einzelheiten klar.

[69] D.h. die Gnade Gottes. Sowohl beim Sprecher als auch beim Subjekt dieses Satzes handelt es sich um Viṣṇu; für ähnliche Satzkonstruktionen vgl. JS 19.33cd und 28.7c–8b.

in rechter Weise in seinem Haus verehrt werden'[70]. In diesem Kontext werden einige allgemeine Pflichten dieses Brahmanen genannt[71] und dann seine tägliche religiöse Praxis beschrieben:

(1.) Vom Brāhma Muhūrta bis zum Anblick der Sonne soll er mit Bad, Verehrung, Rezitation [von Mantras] und Vortragen von Lobpreisungen die Saṃdhyā durchführen,
(2.) danach das Erwerben von 'Genüssen' (*bhoga-*), mit denen man das Opfer erfolgreich vollzieht.
(3.) Danach aber soll er nach Vorschrift das Bad, wie es gelehrt wurde, und
(4.) die von der [Atem]regelung begleitete Reinigung der Elemente, die von der Vorschrift festgelegt wird,
(5.) gleich danach das innere Opfer und
(6.) dann die Verehrung draußen nach der Vorschrift, wie sie gelehrt wurde, durchführen;
(7.) danach das Feueropfer und
(8.) gleich danach das Ritual für die Ahnen und
(9.) die Bali-Gabe für die Bhūtas,
(10.) dann die Verehrung der Gäste,
(11.) gleich danach gemeinsam mit Verwandten und Dienern das Opfer für sich selbst,
(12.) das Studium, das mit Ṛg- [und] Sāma[veda] beginnt, [und] das Nachdenken über Itihāsas usw.
(13.) Danach soll die Andacht (*samādhāna-*) in Bezug auf das Innere seines Herzlotus durchgeführt werden.
[Dieses] die genannten dreizehn Glieder umfassende, vom Ehrwürdigen erfüllte, einen [ganzen] Tag währende [Ritual] ist jeden Tag mit Hingabe durchzuführen.[72]

Wir haben hier einen Tagesablauf, der, wie der Text sagt, aus dreizehn Elementen[73] besteht und sowohl mit den fünf Zeiten als auch mit den

---

[70] PauṣS 41.53: *yathāvad arcanīyaś ca madanugrahakāmyayā / svagrhe puṇḍarikākṣa svakulotthena karmaṇā* // 53.

[71] Siehe PauṣS 41.54–56.

[72] PauṣS 41.57–63a: *ā muhūrtāt tu vai brāhmād yāvadādityadarśanam / snānapūjājapastotrapāṭhais sandhyāṃ samācaret* // 57 *yāgasādhanabhogānām upārjanam anantaram / tatas snānaṃ tu vidhivad yathoktaṃ vidhinā hitam* // 58 *sāyamābhūtaśuddhiṃ* (konj. *sāyāmabhūtaśuddhiṃ*) *ca antaryāgam anantaram / yathoktavidhinā cātha kuryād ārādhanaṃ bahiḥ* // 59 *tato 'gnihavanaṃ caiva kriyāṃ paitrīm anantaram / balidānaṃ ca bhūtānām atithīnām athārcanam* // 60 *bandhubhṛtyasamopetam ātmayāgam anantaram / ṛksāmapūrvaṃ svādhyāyam itihāsādicintanam* // 61 *ācartavyaṃ samādhānaṃ svahṛtpadmāntare tataḥ / trayodaśāṅgam ity uktam āhnikaṃ bhagavanmayam* // 62 *kāryaṃ vai pratyahaṃ bhaktyā.*

[73] Das dreizehnfache Ritual (*trayodaśavidha- karman-*) wird (ohne jedoch im Detail erklärt zu werden) auch in jüngeren Saṃhitās erwähnt, und zwar wird es (in den bisher von mir aufgefundenen Textstellen) meist als Charakte-

täglichen Pflichten eines vedisch-orthodoxen Hausvaters (*gṛhastha-*) eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweist. Das erste Element, d.h. das Bad und die Saṃdhyā-Verehrung, entspricht Abhigamana, der ersten Zeit, das zweite Upādāna, die nächsten neun Elemente vom Bad bis zum Ātmayāga entsprechen Ijyā, danach folgen das Studium (*svādhyāya-*) und die Meditation über den Gott, welche dem Yoga entspricht. Als Charakteristikum des täglichen Rituals des Gṛhastha fallen hier vor allem die fünf Mahāyajñas auf: Devayajña (Feueropfer für den Gott), Pitṛyajña (Verehrung der Ahnen), Bhūtayajña (Bali-Gabe), Manuṣyayajña (Speisung von Gästen) und Brahmayajña (Studium)[74].

Daß diese tägliche Pflicht sowohl Elemente der fünf Zeiten als auch solche des täglichen Rituals eines vedisch-orthodoxen Gṛhastha enthält, ist wohl kein Zufall, betrachtet man die erforderlichen Eigenschaften des Brahmanen (s.o. p. 118), der dieser täglichen Pflicht folgen muß: Dieser muß sich entweder den fünf Zeiten oder dem vedischen Dharma widmen. Durch die Befolgung der beschriebenen Pflicht kann er beidem gerecht werden.

Die zweite Darlegung einer täglichen religiösen Praxis, die der Beschreibung der fünf Zeiten ähnlich ist, ist PauṣS 34.1–12:

> An einem [heiligen] Ort, einer göttlichen Stätte, die mit Platz für Tīrthas ausgestattet ist, bzw. in einem Wald, der frei von kleinen Tieren ist, [bzw.] einem glückverheißenden Hain oder in einem unterirdischen Gemach auf einer Bergspitze [bzw.] im verborgenen Inneren eines Gotteshauses oder, denkt er an [sein] Wohlbefinden, an einer Stelle an einem Sammelplatz (*goṣṭhe*) [bzw. dort,] wo man Zweimalgeborene aufnimmt,[75] soll er, wenn

---

ristikum des Ekāyana Veda bzw. Rahasyāmnāya beschrieben (PārS 1.16a und 13.115c) oder gemeinsam mit den fünf Zeiten genannt (PārS 19.555a, AS 15.7c). Veṅkaṭanātha zitiert in PRR 10,3–4 einen Vers unbekannter Herkunft, der nach seiner Aussage besagt, daß sich die Anhänger des Āgamasiddhānta (einer von vier Siddhāntas, in die das Pāñcarātra eingeteilt wird) dem *trayodaśavidha- karman-* widmen.

[74] Zu den fünf Mahāyajñas vgl. KANE II/696ff. Für weitere rituelle Elemente, die sowohl im dreizehngliedrigen Ritual als auch in der religiösen Praxis des Gṛhastha vorkommen, vgl. die Tabelle auf p. 126f.

[75] Vgl. die Aufzählungen von Plätzen, die für ein Maṇḍala geeignet sind: 'auf einem Berggipfel und in einer für Zweimalgeborene angemessenen, in der Erde befindlichen [Höhle] auf diesem [Berggipfel oder] auf einem Bergrücken, in einem schönen Wald, der mit Bäumen und Kräutern reichlich versehen ist, in einem lieblichen Hain, bei einem gepriesenen Teich, der mit Lotusblumen versehen ist, an Ufern von Flüssen und auch an deren Zusammenfluss, in der Nähe von heiligen Tīrthas, an einem dauerhaften Platz bei einem Gotteshaus, der voll von Lotusblumen ist, an Sammelplätzen, in einem Āśrama von Brahmanen, der frei von bösen Wesen, Dieben, Krankheiten und Gefahren ist' (PauṣS 2.4–7b: *parvatāgre ca tanmadhye sānudeśe dvijocite / bhūgate tu vane ramye pādapauṣadhisaṃkule* // 4 *bhadre copavane hy adya*? [konj. *hrade*] *pra-*

die Zeit nach Mitternacht fortgeschritten ist, o Lotusgeborener, vor seinem Mantra[76] die wiederholte Übung hinsichtlich der Tattvas (*tattvābhyāsam*)[77] vornehmen. Nachdem er dabei die [durch die wiederholte Übung hinsichtlich der Tattvas hervorgerufene] Erschöpfung überwunden hat, soll er auf den Kopf des Mantra Arghya geben, von Glockentönen begleitet Räucherwerk darbringen, o Einsichtiger, [den Mantra] lobpreisen [und] umzirkeln (*pradakṣiṇīkṛtya*) [und] an einem reinen Platz, der mit Streu versehen [und] einem schwarzen Antilopenfell bedeckt ist, auf einer Decke oder aber einem wollenen Tuch des Schlafes entsagen, während er auf dem reinem Lager bleibt, o Brahmā. Und nachdem er [dann] zum Brāhma Muhūrta aufgestanden ist, soll er das fünfgliedrige Bad[78] durchführen. Er soll beim Eintauchen ins Wasser oder zwischendurch nach Vorschrift die Saṃdhyā durchführen, sich vor den [Mantra] setzen, [ihm] einen makellosen Spiegel zeigen, o Zweimalgeborener, den Mantra in das Innere des Herzlotus zurückziehen, gleich danach die zum Wesen des Sthala und des Wassers gehörigen Mantras, die für einen Teil des Rituals festgehalten wurden, außer dem für immer [dort] begründeten Mantra zurückziehen, den ganzen Rest wie Arghya usw. zusammen mit dem zuvor [vom Mantra] Genossenen mit der mit Wasser gefüllten Hand dem Viṣvaksena darbringen, [dann diesen Rest] wie vorher ins Wasser werfen, dann alle [anderen

---

śaste kamalānvite / kūleṣu nimnagānāṃ tu tāsām api ca saṃgame // 5 *samīpe puṇyatīrthānāṃ susthire sārasākule / devatāyatanoddeśe goṣṭheṣu brāhmaṇāśrame* // 6 *duṣṭaprāṇivinirmukte corātaṅkabhayādike* [Konj. d. Hrsg.: *corātaṅkabhayojjhite*]), und Orten, an welchen der Gott 'herabkommt' (*ava√tṝ*): 'an allen Tīrthas und an den verschiedenen [heiligen] Orten, auf schönen Berggipfeln und in Höhlen auf diesen, in Wäldern, die reich an [kleineren] Hainen sind, an Plätzen am Boden des Pātāla [und] in anderen, darüber befindlichen Welten' (PauṣS 36.238–239c: *tīrthoddeśeṣu sarveṣu kṣetreṣu vividheṣu ca / giriśṛṅgeṣu ramyeṣu tanmadhyeṣu guhāsu ca* // 238 *vaneṣūpavanāḍhyeṣu pātālatalabhūmiṣu / lokāntareṣūrdhvageṣu*).

[76] Hier dürfte ein Götterbild gemeint sind, in dem der Mantra gegenwärtig ist. Dafür spricht auch die Tatsache, daß er diesem später einen Spiegel zeigt. Das Zeigen eines Spiegels ist eine Form der Verehrung des Gottes/Götterbildes; vgl. z.B. JS 20.187b und 255d.

[77] Hier handelt es sich um eine Form des Yoga, in der der Praktizierende die Tattvas nach der Reihe 'besiegt' (√*ji*), d.h. geistig auflöst, vgl. PauṣS 33.90c–130. Diese Art des Yoga, auch Layayoga genannt, unterscheidet sich von dem Yoga, der in den beiden anderen aus der PauṣS zitierten Textpassagen beschrieben wird, welcher in einer Meditation über den im Herzlotus gegenwärtigen Mantra besteht.

[78] Was das fünfgliedrige Bad ist, ist unklar. Möglicherweise muß *pañcāṅgasnānam*, 'Bad der fünf Glieder', anstelle von *pañcāṅgaṃ snānam* gelesen werden. Als *pañcāṅgasnāna-* wird in PārS 2.63d–64b die Reinigung von Gesicht, Händen und Beinen beschrieben.

Mantras] zurückziehen und auch die Mantras von seinem Körper[79] geistig in den Ātman zurückziehen,[80] o Priesterfürst. Dann soll er die 'Genüsse' (*bhoga-*) erwerben, damit das Opfer an den Ehrwürdigen gelingt, [und zwar] um reines Gut und indem er [sie] von würdigen Vaiṣṇavas erbittet, [und] nicht anders.[81]

Die zitierte Beschreibung beginnt mit der Tätigkeit in der Nacht. Nachdem der Verehrer zuvor geschlafen hat,[82] beginnt er nach Mitternacht mit der Yoga-Übung. Danach vollzieht er eine kurze Verehrung des im Götterbild gegenwärtigen Mantra und legt sich wieder nieder, ohne jedoch zu schlafen. Zum Brāhma Muhūrta steht er auf, badet, vollzieht die Saṃdhyā-Verehrung, verehrt den im Götterbild gegenwärtigen Mantra und zieht die für das Ritual aufgelegten Mantras in sich zurück. Er verehrt Viṣvaksena und zieht die restlichen auf den Opferplatz und den eigenen Körper aufgelegten Mantras in sich zurück. Die Verehrung Viṣvaksenas[83] und die Beseitigung bzw. das Insichzurückziehen der Mantras bilden den Abschluß eines Rituals, in diesem Fall des Rituals vom Vortag.[84] Danach muß der Verehrer neue Opfersubstanzen für das Verehrungsritual erwerben.

Wenn man diese Beschreibung mit der Darlegung der fünf Zeiten vergleicht, fallen, wie schon erwähnt, Ähnlichkeiten auf. Was in 34.3–6b beschrieben ist, würde Yoga entsprechen, 6c–11c Abhigamana und

---

[79] D.h. die Mantras, die beim Dehanyāsa aufgelegt wurden.

[80] Zum 'Zurückziehen' ([*upa*]*saṃhāra-*, *samāhāra-*) bzw. Entlassen (*visarjana-*) der Mantras nach der Verehrung vgl. auch JS 15.230–261 und RASTELLI 1999a: 320–322.

[81] *kṣetre vāyatane divye tīrthoddeśena saṃkule / kṣudraprāṇivimukte ca vane tūpavane śubhe // 1 bhūgṛhe vā gireḥ śṛṅge gupte devagṛhāntare / svāsthyaṃ matvaikadeśe vā goṣṭhe dvijaparigrahe // 2 ardharātrād atikrānte kāle kamalasaṃbhava / svamantrasyāgratas tv eva tattvābhyāsaṃ samācaret // 3 tatra śramajaye labdhe dattvārghyaṃ mantramūrdhani / ghaṇṭāśabdasamopetaṃ dhūpaṃ dattvā mahāmate // 4 stutvā pradakṣiṇīkṛtya śucisthāne tu sāstare / kṛṣṇājinapraticchanne kutape kambale tu vā // 5 nidrāṃ santyajya vai brahman pāvane śayane sthitaḥ / brāhme muhūrte cotthāya pañcāṅgaṃ snānam ācaret // 6 plavane vāpsu madhye vā sandhyāṃ kṛtvā yathāvidhi / tasyāgrataś copaviśya nirmalaṃ darpaṇaṃ dvija // 7 darśayitvopasaṃhṛtya mantraṃ hṛtkamalodare / nityapratiṣṭhitaṃ mantraṃ vinā sthalajalātmakān // 8 mantrān kriyāṅgasaṃruddhān saṃhṛtya tadanantaram / śeṣam arghyādikaṃ sarvaṃ bhuktapūrveṇa vai saha // 9 pāṇinā toyapūrṇena viṣvaksenāya cārpya ca / prāgvad ambhasi nikṣipya samāhṛtya tadākhilam // 10 svadehād upasaṃhāramantrāṇām* (konj. *upasaṃhāraṃ mantrāṇām*) *api cācaret / manasātmani viprendra kuryād bhogārjanaṃ tataḥ // 11 bhagavadyāgasiddhyarthaṃ śuddhena draviṇena ca / yācayitvā ca pātrebhyo vaiṣṇavebhyo hi nānyathā // 12.*

[82] Darauf weist die Tatsache hin, daß der Verehrer danach nicht mehr schläft.

[83] Für die Verehrung Viṣvaksenas s. PauṣS 20. Nach PauṣS 20.11cd kann diese am Ende des Opfers oder am nächsten Tag durchgeführt werden.

[84] Die Beseitigung der Mantras und Opfersubstanzen vom vortägigen Ritual am Morgen wird auch im Rahmen der Vorschriften für die Verehrung der vier Vyūhas in SS 6.216–220 beschrieben; s. oben p. 114.

11d–12 Upādāna. Es fehlen im Vergleich zu den fünf Zeiten die Elemente Ijyā und Svādhyāya, wobei die Durchführung von Ijyā durch die Beseitigung der Reste des Verehrungsrituals des Vortags und das Erwerben von neuen Opfersubstanzen jedoch impliziert ist.

Über diese Ähnlichkeiten hinaus gibt es keinen Hinweis darauf, daß es sich beim zitierten Text um eine Darstellung der fünf Zeiten handelt. Weder der Kontext der Textpassage[85] noch die Verwendung spezifischer Termini deuten darauf hin, daß hier die fünf Zeiten beschrieben werden sollen.

In der PauṣS sind also, wie in den beiden anderen untersuchten Saṃhitās, Vorschriften für verschiedene religiöse Praxen zu finden, die sich zwar zum Teil ähneln, aber nicht alle mit den fünf Zeiten identisch sind. Daher kann auch nach der PauṣS die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten nicht Pflicht und Charakteristikum jedes Pāñcarātrin gewesen sein. Personen, die die Riten zu den fünf Zeiten durchführten, konnten sich zwar großer Wertschätzung erfreuen,[86] und ihnen wurden auch verschiedenartige Früchte ihrer Tätigkeit versprochen wie die Erlangung des 'Unvergänglichen' (*akṣaya-*), der Schutz des Gottes in Form des Prādurbhāva namens Dharma und die Reinigung von Übeltaten,[87] aber ihre Lebensweise ist nicht die für einen Pāñcarātrin einzig mögliche. Dies wird deutlich durch die Vorschrift für die in PauṣS 34.1–12 beschriebene Praxis, die zwar den fünf Zeiten ähnelt, aber formal nicht mit ihnen identisch ist, und die oben schon erwähnten[88] Textstellen, die bezeugen, daß die Durchführung der 'sechs Werke' (*ṣaṭkarma-*) eine gültige Alternative zu jener der Riten zu den fünf Zeiten darstellt.

Die vedisch-orthodoxe Praxis als Grundlage der täglichen Praxis des Pāñcarātra

Wie durch die Untersuchung der verschiedenen in den drei Saṃhitās vorgeschriebenen religiösen Praxen deutlich wurde, haben diese sehr viele gemeinsame Elemente. Dies bedeutet, daß sich die tägliche

---

[85] Die zitierte Textpassage folgt einer Beschreibung des Tattvayoga in PauṣS 33, auf den in 34.3d zurückgekommen wird als die Form des Yoga, die vom Verehrer in der Nacht praktiziert werden soll. Dem zitierten Text selbst folgt eine Abhandlung über die beim Ritual verwendete Glocke (*ghaṇṭā-*), die in 34.4c eher beiläufig erwähnt wird. Es erweckt den Eindruck, daß der Grund, warum der Text an eben dieser Stelle auftritt, nur in den beiden Begriffen *tattvābhyāsa-* und *ghaṇṭā-* liegt, die ihn oben und unten an dieser Stelle festhalten.

[86] So sollen sie z.B. zum Śrāddha-Ritual eingeladen werden; vgl. PauṣS 27.28c, 166d, 172c, 636d.

[87] Siehe PauṣS 36.71b–72b, 208–209 und 37.62c–65b.

[88] Siehe n. 42.

religiöse Praxis aller Pāñcarātrins – ob sie nun formal der Vorschrift für die fünf Zeiten folgten oder nicht – nicht sehr stark voneinander unterschied. So unterscheiden sich die in PauṣS 34.1–12 beschriebene Praxis, die Riten des Sādhaka nach JS 17.29–41b, die Verehrung der vier Vyūhas aus SS 6 oder des Nṛsiṃha- oder eines anderen Vibhava-mantra aus SS 17 in ihren wesentlichen, den Tagesablauf strukturierenden Elementen nicht von der Praxis der fünf Zeiten.

Der Grund für diese Ähnlichkeiten dürfte darin liegen, daß all diese religiöse Praxen eine gemeinsame historische Grundlage haben, aus der sie sich entwickelt und die sie modifiziert und erweitert haben, nämlich die tägliche religiöse Praxis des vedisch-orthodoxen Gṛhastha. Dies zeigt sich durch die starke Übereinstimmung der Elemente der religiösen Praxen der Pāñcarātrins mit denen der religiösen Pflichten des Gṛhastha, wie sie in der orthodoxen Smṛti-Literatur dargestellt werden.

Zur Illustration sollen die Vorschriften für den Tagesablauf eines Gṛhastha aus zwei älteren Smṛtis, der Yājñavalkya-[89] und der Dakṣasmṛti[90], dargestellt werden.[91] Nach dem Aufstehen zum Brāhma Muhūrta[92] soll man (nach der Vorschrift der YS) über das 'eigene Wohl nachdenken' (*cintayed ātmano hitam*)[93], sich dann (nach der Vorschrift von beiden Smṛtis) der Körperreinigung und dem Bad widmen und die Saṃdhyā-Verehrung mit einem anschließendem Feueropfer (*homa-*) durchführen. Nach der DS folgt danach das 'Ritual für die Götter' (*devakārya-*), einer der fünf Mahāyajñas, der gewöhnlich in einem Feueropfer besteht.[94] Hier schließt die erste von acht Einheiten, in die die DS den Tag einteilt. Nun folgt das Studium des Veda und verschiedener Śāstras, auch Brahmayajña genannt (YS 1.99cd, DS 2.25–27b). Der dritte Teil des Tages ist dem Erwerb des Lebensunterhalts gewid-

---

[89] 1. oder 2. Jh. n. Chr.? Vgl. KANE I/447: "There is nothing to prevent us from holding that the extant Smṛti was composed during the first two centuries of the Christian era or even a little earlier."

[90] 100–400 n. Chr.? DERRETT (1973: 39f.) setzt die Entstehung der Dakṣasmṛti in einen ähnlichen Zeitraum wie die der Parāśarasmṛti: "The Parāśara-smṛti (...) is an ancient smṛti (Kane places it between 100 and 400) (...). Dakṣa too is an ancient smṛti (...).", KANE (I/513f.) schreibt über die Dakṣasmṛti nur: "This smṛti is certainly a very old one".

[91] Zu den Pflichten eines Gṛhastha vgl. auch KANE II/640ff.

[92] YS 1.115a: *brāhme muhūrte*; DS 2.1a: *prātaḥ*.

[93] Die Kommentatoren interpretieren *ātmano hitam* in verschiedener Weise; vgl. Viśvarūpa (um 800–825 [s. KANE I/564]): 'Er soll über sein Wohl, [d.h.] den höchsten Ātman nachdenken' (B 99,18: *ātmano hitaṃ paramātmānaṃ cintayet*), und Vijñāneśvara (um 1100–1120 [s. KANE I/609]): 'Er soll über sein Wohl, [d.h. was von ihm] getan wurde und getan werden wird, und [seine] Zweifel an der Bedeutung des Veda nachdenken' (M 33,16f.: *ātmano hitaṃ kṛtaṃ kariṣyamāṇaṃ ca vedārthasaṃśayāṃś ca cintayet*).

[94] YS 1.98–99b, DS 2.6–22b. Zum Devayajña vgl. KANE II/705ff.

met, was auch den Erwerb von notwendigen Opfermaterialien wie Brennholz, Blüten, Kuśa-Gras usw. bedeutet (YS 1.100ab, DS 2.27c–35b). Nun ist es Zeit für die mittägliche Saṃdhyā, die das Sättigen der Götter (*deva-*) und Ahnen (*pitṛ-*) mit Trankspenden (*tarpaṇa-*) und das Verehren von diesen einschließt; danach werden auch den Menschen, d.h. den Gästen, und den Tieren nach der DS, den Bhūtas und den Menschen nach der YS Gaben dargebracht. Dann darf der Gṛhastha selbst essen.[95] Der sechste und siebte Teil des Tages wird nach DS mit Itihāsas und Purāṇas verbracht.[96] Nach YS 1.101 werden schon zwischen den Spenden für die Ahnen und denen für die Bhūtas verschiedene Texte rezitiert (√*jap*); den Nachmittag soll man mit gelehrten und lieben Verwandten verbringen (YS 1.113cd). Am Abend folgen neben weltlichen und Haushaltsangelegenheiten die abendliche Saṃdhyā mit einem Feueropfer und das Abendessen des Gṛhastha; nach der DS widmet sich der Gṛhastha danach noch etwas dem Studium (*svādhyāya-*; YS 1.114, DS 2.52–53).

Wenn man den eben beschriebenen Tagesablauf mit den Vorschriften der Saṃhitās für die tägliche religiöse Praxis – ob sie nun als mit den Pañca Kālas verbundene Praxis, als Praxis für den Sādhaka oder etwas anderes beschrieben wird – vergleicht, fällt sofort auf, daß ihre Elemente zum Großteil miteinander übereinstimmen, nämlich das Aufstehen zu Brāhma Muhūrta, die rituelle Morgenhygiene und die Saṃdhyā-Verehrung, das Sammeln der Opfersubstanzen, die Verehrung des Gottes bzw. der Götter, die Gaben an die Ahnen, die Speisung der Gäste, das Essen des Verehrers selbst, das Studium von heiligen Texten und die abendliche Saṃdhyā. Das einzige für das Pāñcarātra charakteristische, in anderen Traditionen nicht praktizierte Element scheint die Übung des Yoga in der Nacht zu sein; nicht übernommen hat das Pāñcarātra dagegen das von Yājñavalkya- und Dakṣasmṛti vorgeschriebene Studium am Morgen.

Ein weiterer Hinweis darauf, daß die tägliche religiöse Praxis der Pāñcarātrins sich im wesentlichen nicht von der ihrer Zeitgenossen, die dem vedischen Dharma folgten, unterschied, ist die oben (p. 119) zitierte Textstelle PauṣS 41.57–63a, wo, wie erwähnt, eine Praxis beschrieben wird, durch deren Befolgung man sowohl den fünf Zeiten als auch der Pflicht eines vedisch-orthodoxen Gṛhastha gerecht werden kann.

Vgl. die folgende Tabelle zur besseren Veranschaulichung der Parallelen im täglichen Ritual:

---

[95] YS 1.100cd, 103–104b und 105, DS 2.36c–51b (vierter und fünfter Teil des Tages).

[96] DS 2.51cd. Es wird nicht spezifiziert, ob diese rezitiert, gelesen, gehört oder studiert werden sollen.

pañca kālas		*trayodaśāṅga-* [*karman-*]	Praxis des Gṛhastha	
			Yājñavalkyasmṛti	**Dakṣasmṛti**
1. Annähern (*abhigamana-*)[97]		1. Bad, Saṃdhyā	Nachdenken über das eigene Wohl, Bad, Saṃdhyā	1. Bad, Saṃdhyā, Ritual für die Götter (*devakārya-*)
			Studium	2. Studium (*vedābhyāsa-* = *brahmayajña-*)
2. Erwerben (*upādāna-*)		2. Erwerben (*upārjana-*)	Erwerb des Lebensunterhalts	3. Erwerb des Lebensunterhalts
3. Verehrung (*ijyā-*)		3. Bad	Bad	4. Bad
		4. Reinigung der Elemente gemeinsam mit Atemregelung		
	a. Annähern (*abhigamana-*; = geistiges Opfer)	5. inneres Opfer		
	b. Verehrung mit versch. 'Genüssen' c. Verehrung mit Honig, Opferbutter etc. d. Verehrung mit Speise e. Gabe des Naivedya an die dem Opfer beiwohnenden Personen	6. äußere Verehrung	Sättigen (*tarpana-*) und Verehren (*arcana-*) der Götter	Saṃdhyā
	f. Feueropfer	7. Feueropfer		
	g. Opfer für die Ahnen (*pitṛyāga-*)	8. Ritual für die Ahnen (*pitṛkriyā-*)	Sättigen und Verehren der Ahnen	5. Anteil (*saṃvibhāga-*) für die Ahnen
			Rezitation (*japa-*) von Texten	
				Anteil für die Götter

pañca kālas		*trayodaśāṅga-* [*karman-*]	**Praxis des Gṛhastha**	
			Yājñavalkyasmṛti	**Dakṣasmṛti**
		9. Bali-Gabe für die Bhūtas	Bali-Gabe für die Bhūtas	
			Speisengabe für Hunde, Cāṇḍālas und Vögel	
	[98]	10. Verehrung der Gäste	Opfer für die Menschen (*manuṣayāga-*)	Anteil für die Menschen
				Anteil für die Tiere
	h. Nachopfer (*anuyāga-*; = Essen)	11. Opfer für sich selbst (*ātmayāga-*; = Essen)	Essen	Essen
4. Studium (*svādhyāya-*)		12. Studium (*svādhyāya-*)	[99] Zusammensitzen mit gelehrten und lieben Verwandten	6./7. [Lesen etc. von] Itihāsas und Purāṇas
(Saṃdhyā)[100]			Saṃdhyā, Essen	8. weltliche und Haushaltsangelegenheiten, Saṃdhyā, Essen, *svādhyāya*
5. Yoga		13. Andacht (*samādhāna-*)		

[97] In jüngeren Saṃhitās, die die fünf Zeiten ausführlicher als die alten Texte beschreiben, ist das Bad ein Teil von Abhigamana; für Textbelege s. n. 37.

[98] Das inhaltlich hier entsprechende Ritual ist 3e, die Gabe von Naivedya an andere Personen, das, da es zeitlich an anderer Stelle kommt, nicht in diese Zeile eingefügt wurde.

[99] Inhaltlich hier besser entsprechen würde die oben genannte Rezitation von Texten, die nach der Tradition der YS dem Ritual für die Ahnen folgt. Die Dharma-Literatur ist sich jedoch uneinig, wann der Brahmayajña durchgeführt werden soll (vgl. Kane II/700), weshalb die unterschiedliche Abfolge der Riten in der YS nicht überbewertet werden sollte.

[100] Bei der Saṃdhyā handelt es sich nicht um eine der fünf Zeiten; sie wird jedoch in deren Beschreibungen erwähnt (JS 22.73ab, PauṣS 38.289c–290b).

Auch Śaṅkaras Referat der Lehre der Bhāgavatas macht deutlich, daß deren tägliche religiöse Praxis in keinerlei Widerspruch mit der vedisch-orthodoxen Tradition stehe, sondern daß dadurch die von Śruti und Smṛti vorgeschriebene Verehrung des Gottes vollzogen werde: 'Auch wenn die beständige Verehrung des Ehrwürdigen, die durch Annähern usw. gekennzeichnet ist, mit einer Gesinnung, die auf keinen anderen gerichtet ist, beabsichtigt wird, so wird das nicht abgewehrt, weil die Verehrung des Herrn in Śruti und Smṛti bekannt ist'[101].

Die Pāñcarātrins haben also im Großen und Ganzen den traditionellen Lebenswandel bzw. Tagesablauf ihrer vedisch-orthodoxen Vorfahren bzw. Mitmenschen beibehalten, den sie durch Hinzunahme von tantrischen Elementen, wie z.B. die Verwendung von für diese Tradition spezifischen Mantras und Mudrās, die Verehrung des Gottes an spezifischen Orten wie z.B. im Götterbild oder in einem Maṇḍala, die Anwendung von yogischen Praktiken wie Atemregelung (*prāṇāyāma-*), Festlegung (*dhāraṇā-*) und Betrachtung (*dhyāna-*)[102] im Ritual oder die Vergöttlichung des Verehrers vor dem Ritual mit Hilfe der Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi-*) und dem Auflegen von Mantras (*mantranyāsa-*), aber auch die Yoga-Übung in der Nacht, in ihrem Sinne adaptiert und modifiziert haben.

An dem gemeinsamen Substrat der täglichen rituellen Praxis zeigt sich, daß die Tradition des Pāñcarātra auf eine ganz spezifische Weise mit der vedischen verbunden ist.[103] Sie stellt sich ferner zwar selbst über den Veda oder beschreibt sich sogar selbst als den besseren, eigentlichen Veda,[104] doch genau dies zeigt, daß der Veda ihr Bezugspunkt bleibt. Dieser ist zwar kein Mittel zur Erlösung mehr, aber völlig verworfen wird er von den Pāñcarātrins auch nicht. Er ist immer Grundlage und Voraussetzung für das Pāñcarātra, wobei er durch dieses zwar notwendigerweise ergänzt und modifiziert werden muß, um die Ziele Genuß (*bhukti-*) und Emanzipation (*mukti-*) erreichen zu können, doch selbst unverzichtbar bleibt.

Diese Haltung zeigt sich auch in den Śāstrāvataraṇa-Erzählungen, die oft von Personen berichten, die den Veda gelernt und nach seinen Vorschriften gelebt hätten, aber nicht ihr Ziel erreicht hätten, da sie

---

[101] BSūBh 260,5–7: *yad api tasya bhagavato 'bhigamanādilakṣaṇam ārādhanam ajasram ananyacittatayābhipreyate tad api na pratiṣidhyate śrutismṛtyor īśvarapraṇidhānasya prasiddhatvāt.*

[102] Z.B. bei der Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi-*); vgl. RASTELLI 1999a: 210ff.

[103] Die Beibehaltung der vedisch-orthodoxen Strukturen und Rituale ist übrigens nicht nur ein Charakteristikum des Pāñcarātra, sondern gilt auch für den tantrischen Śivaismus; vgl. dazu SANDERSON 1995: 27ff.

[104] Vgl. dazu RASTELLI 1999b: 79 und 88.

dafür der Lehre des Pāñcarātra bedürften.[105] Diese Erzählungen berichten natürlich in erster Linie von der Überlegenheit des Pāñcarātra über den Veda und seiner Notwendigkeit zur Erlangung der gewünschten Ziele, doch nicht zu übersehen ist das in diesen Erzählungen immer wiederkehrende Motiv, daß die Personen, welchen die Lehre des Pāñcarātra verkündet wird, zuvor den Veda gelernt haben und in ihm erfahren sind.[106] Der Veda ist auch hier notwendige Grundlage und Voraussetzung für das Lernen und das Praktizieren der Lehren des Pāñcarātra[107].

Durch die Beibehaltung des traditionellen Lebenswandels war es den Pāñcarātrins möglich, sich einer tantrisch orientierten Religion zu widmen und trotzdem die traditionellen vedisch-orthodoxen Pflichten zu erfüllen. Sie blieben aus ihrer eigenen Sicht orthodox und waren nicht gezwungen, das vedisch-orthodoxe System völlig zu verwerfen, während sie gleichzeitig einer Religion folgten, die von ihnen aufgrund ihrer tantrischen Elemente als dem Veda überlegen angesehen wurde.

Ausblick auf die jüngere Zeit

In der älteren Zeit wurde vor allem diese Überlegenheit des Pāñcarātra über den Veda betont.[108] Dies diente der Abgrenzung gegenüber vedisch-orthodoxen Gruppierungen und der Identitätsbildung der eigenen Gruppe.

Dieser Prozeß führte dazu, daß die Pāñcarātrins von den orthodoxen Brahmanen als heterodox, als 'außerhalb des Veda stehend' (*trayībāhya-*) oder 'unvedisch' (*avaidika-*), angesehen wurden.[109] Daher war es ein Hauptanliegen der Pāñcarātrins der späteren Zeit, die auch Vertreter des Viśiṣṭādvaitavedānta waren, zu zeigen, daß die Lehren und die rituelle Praxis des Pāñcarātra mit der vedischen Überlieferung im Einklang stünden. Das früheste Zeugnis dafür ist Yāmunas Āga-

---

[105] Siehe z.B. JS 1.7–11b, ParS 1.3–4, PādS I.1.2–3.

[106] Den Veda zu lernen, war im Pāñcarātra tatsächlich eine Pflicht, zumindest für den Ācārya. Dies zeigt sich nicht nur daran, daß der Ācārya als ein Veda-Kenner (*vedavid-*) beschrieben wird (JS 16.239c), sondern auch an der Tatsache, daß im Rahmen des Rituals unter anderem auch vedische Mantras rezitiert werden (s. z.B. JS 20.191b, SS 24.325, 341b, 345cd, 25.35cd, 53b, 159a, 335c, PauṣS 38.248a, 40.44d, 42.152c–153b).

[107] Dies zeigt sich auch an der heutigen Praxis, daß sich die Śrīvaiṣṇava-Brahmanen allen vedischen Saṃskāras unterziehen und daß z.B. das vollzogene Upanayana Voraussetzung für die Durchführung der Dīkṣā ist; vgl. Rangachari 1930: 34f. Das Gleiche gilt auch für den tantrischen Śivaismus; s. Sanderson 1995: 23.

[108] Siehe n. 104.

[109] Vgl. z.B. ĀP 17,8–19,13.

maprāmāṇya (10. Jh.), das sich alleine diesem Thema widmet. Yāmuna zeigt hier, daß die Bhāgavata-Brahmanen, die er als die wahren Bhāgavatas ansieht,[110] sich einerseits den Vorschriften des Pāñcarātra widmeten, wie z.B. den fünf Zeiten, andererseits aber auch die vedischen Saṃskāras nach den vedischen Gṛhyasūtren durchführten und von der Śruti vorgeschriebene Merkmale wie Haarschopf (*śikhā-*) oder Yajñopavīta trugen.[111] Diese Gruppe, zu der sich auch Yāmunā selbst zählte,[112] bezog sich also bewußt auf die vedische Tradition und betonte dies auch, um von ihrer vedisch-orthodoxen Umwelt als zu ihr gehörig anerkannt zu werden.

Ein anderes Beispiel ist Veṅkaṭanātha (14. Jh.), der sich bemüht zu zeigen, daß die Durchführung der Riten zu den fünf Zeiten mit den Vorschriften der vedisch-orthodoxen Tradition in Übereinstimmung stünde, und einen großen Teil des zweiten Adhikāra seiner PRR dem Nachweis widmet, daß es keinen Widerspruch zwischen den Vorschriften des Pāñcarātra und denen der Smṛtis gebe (PRR 60,1–76,15).

Auch in den jüngeren Saṃhitās wird die Betonung der Beziehung zur vedisch-orthodoxen Tradition expliziter. So wird z.B. in den im Vergleich zu den Darstellungen der älteren Saṃhitās relativ ausführlichen Beschreibungen der fünf Zeiten in PādS IV.13 und ŚrīprśS 17 die Anwendung von vedischen Mantras,[113] die Durchführung verschiedener Rituale nach den Vorschriften der (Gṛhya-) Sūtren[114] und das Studium des Veda im Rahmen von Svādhyāya vorgeschrieben[115].

Die fünf 'großen Opfer' (*mahāyajña-*) werden in diesen beiden Texten explizit in die durchzuführenden rituellen Tätigkeiten aufgenommen.[116] In den älteren Saṃhitās sind die rituellen Handlungen, die mit den fünf Mahāyajñas korreliert werden könnten, zwar ein Teil des Inhalts der fünf Zeiten; es gibt für sie jedoch keine feststehenden Be-

---

[110] Yāmuna unterscheidet diese Brahmanen von einer Gruppe, deren Aufgabe und Lebensunterhalt der Tempeldienst ist, die auch Bhāgavatas genannt werden, aber aufgrund ihrer 'verwerflichen' Tätigkeit von Yāmuna nicht als wahre Bhāgavatas bzw. als innerhalb der vedisch-orthodoxen Tradition stehend anerkannt werden; vgl. dazu ĀP 14,10–17,2 und 149,8–151,7.

[111] Siehe ĀP 169,4–170,11; 11,2–5.

[112] Vgl. NEEVEL 1977: 35ff.

[113] Vgl. PādS IV.13.27cd; ŚrīprśS 17.22ab, 32c.

[114] Siehe PādS IV.13.64cd (Durchführung der fünf Mahāyajñas in der Weise, die von den Gṛhyasūtras vorgeschrieben ist), ŚrīprśS 17.28, 43ab, 46cd, 59 (Saṃdhyā-Verehrung, Verehrung des Gottes und Durchführung der Mittagsrituale in der Weise, die von den Sūtras vorgeschrieben ist).

[115] Vgl. PādS IV.13.67c–69b, ŚrīprśS 17.55–57b. In den Darstellungen der fünf Zeiten in der JS und in der PauṣS werden die Texte, die studiert werden sollen, nicht konkret genannt. In der Beschreibung des 'dreizehngliedrigen Rituals' sind die Veden und die Itihāsas die zu studierenden Werke (PauṣS 41.61c); s.o. p. 119.

[116] Siehe PādS IV.13.64cd und ŚrīprśS 17.48–50.

zeichnungen. Ob sich der Begriff der Pañca Yajñas im MBh und in der Inschrift von Bàsĕt[117] auf die fünf Mahāyajñas, die fünf Zeiten oder etwas ganz anderes bezieht, kann nicht entschieden werden, da uns der Inhalt der in diesen beiden Textpassagen beschriebenen Rituale nicht bekannt ist. Es ist jedoch festzustellen, daß die fünf Zeiten, so wie sie sich in den Saṃhitās darstellen, inhaltlich kein Substitut für die vedisch-orthodoxen Mahāyajñas sind, da sie bei weitem mehr als diese umfassen.

In der Entwicklungsgeschichte der täglichen Pflichten der Anhänger des Pāñcarātra ist also zunächst eine Bewegung von der vedisch-orthodoxen Tradition weg zu beobachten, indem zwar die rituellen Grundstrukturen beibehalten, aber durch tantrische Elemente adaptiert und modifiziert werden. Dieser bewußten Abgrenzung folgt jedoch in späterer Zeit wieder eine Bewegung hin zur vedischen Orthodoxie und eine Betonung der rituellen Beziehung zu ihr, um als zu ihr gehörig anerkannt zu werden.

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

ĀP	Āgamaprāmāṇya von Yāmuna: Āgamaprāmāṇya of Yāmunācārya, ed. M. NARASIMHACHARY. [Gaekwad's Oriental Series 160]. Madras 1976.
AS	Ahirbudhnyasaṃhitā: Ahirbudhnya-Saṃhitā of the Pāñcarātrāgama, ed. M.D. RAMANUJACHARYA under the supervision of F. OTTO SCHRADER. Revised by V. KRISHNAMACHARYA. 2 vols. [The Adyar Library Series 4]. Adyar ²1966 (repr. 1986).
B	Bālakrīḍā von Viśvarūpa: The Yajnavalkyasmrti with the commentary Balakrida of Visvarupacharya. Ed. by T. GANAPATI SASTRI. Trivandrum 1921–22, New Delhi ²1982.
BHATTACHARYA 1955	KAMALESWAR BHATTACHARYA, The Pāñcarātra Sect in Ancient Cambodia. Journal of the Greater India Society 14/2 (1955) 111–116.
BHATTACHARYA 1961	Id., Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge d'après l'épigraphie et l'iconographie. [Publications de l'École Française d'Extrême-Orient 49]. Paris 1961.
BSūBh	Brahmasūtrabhāṣya von Śaṅkara: The Brahmasūtrabhāṣya. Text with foot-notes & variants etc. re-ed. with notes, various readings etc. by NĀRĀYAN RĀM ĀCHĀRYA. Bombay ³1948.
CHATTERJI 1914	J.C. CHATTERJI, Kashmir Shaivism. New Delhi 1914 (repr. 1978).

[117] Siehe p. 102.

DERRETT 1973 — J. DUNCAN M. DERRETT, Dharmaśāstra and Juridical Literature. [A History of Indian Literature, Part of Vol. IV]. Wiesbaden 1973.

DS — Dakṣasmṛti. In: The Smriti Sandarbha. Collection of Ten Dharmashastric Texts by Maharshis. Vol. 1. Delhi 1988, p. 569–590.

GONDA 1977 — JAN GONDA, Medieval Religious Literature in Sanskrit. [A History of Indian Literature 2/1]. Wiesbaden 1977.

GOUDRIAAN 1978 — T. GOUDRIAAN, Māyā Divine and Human. A study of magic and its religious foundations in Sanskrit texts, with particular attention to a fragment on Viṣṇu's Māyā preserved in Bali. Delhi 1978.

ĪS — Īśvarasaṃhitā: Īśvarasaṃhitā PRATIVĀDIBHAYAṄKARĀNANTĀCĀRYais saṃśodhitā. [Śāstramuktāvaḷī 45]. Kāñcī 1923.

JAISWAL 1967 — SUVIRA JAISWAL, The Origin and Development of Vaiṣṇavism (Vaiṣṇavism from 200 B.C. to A.D. 500). Delhi 1967.

JS — Jayākhyasaṃhitā: Jayākhyasaṃhitā. Crit. ed. with an Introduction in Sanskrit, Indices etc. by EMBAR KRISHNAMACHARYA. [Gaekwad's Oriental Series 54]. Baroda 1931.

KANE I–II — PANDURANG VAMAN KANE, History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law). Vol. 1 & 2. [Government Oriental Series Class B, No. 6]. Poone ²1968–1974 (repr. 1990).

LT — Lakṣmītantra: Lakṣmī-Tantra. A Pāñcarātra Āgama. Ed. with Sanskrit Gloss and Introduction by V. KRISHNAMACHARYA. [The Adyar Library Series 87]. Madras 1959.

M — Mitākṣarā von Vijñāneśvara; s. YS.

MATSUBARA 1994 — MITSUNORI MATSUBARA, Pāñcarātra Saṃhitās and Early Vaiṣṇava Theology. With a translation and critical notes from chapters on theology in the Ahirbudhnya Saṃhitā. Delhi 1994.

MBh — Mahābhārata: The Mahābhārata for the first time crit. ed. by VISHNU S. SUKTHANKAR, S.K. BELVALKAR et al. 19 vols. Poona 1933(27)–1959.

NārS — Nāradīyasaṃhitā: Nāradīya Saṃhitā, ed. RĀGHAVA PRASĀDA CHAUDHARY. [Kendriya Sanskrita Vidyapeetha Series 15]. Tirupati 1971.

NEEVEL 1977 — WALTER G. NEEVEL, Yāmuna's Vedānta and Pāñcarātra: Integrating the Classical and the Popular. [Harvard Dissertations in Religion 10]. Montana 1977.

OBERLIES 1997 — THOMAS OBERLIES, Die Textgeschichte der Śvetadvīpa-Episode des Nārāyaṇīya (MBh 12, 321–326). In: REINHOLD GRÜNENDAHL – ANGELIKA MALINAR – THOMAS OBERLIES – PETER SCHREINER, Nārāyaṇīya-Studien. Hrsg. von PETER SCHREINER. [Purāṇa Research Publications 6]. Wiesbaden 1997, p. 75–118.

PādS — Pādmasaṃhitā: Padma Samhita. Part I crit. ed. SEETHA PADMANABHAN and R.N. SAMPATH – Part II crit. ed. SEETHA PADMANABHAN and V. VARADACHARI. [Pancaratra Parisodhana Parisad Series 3–4]. Madras 1974–1982 (I = Jñānapāda, II = Yogapāda, III = Kriyāpāda, IV = Caryāpāda).

ParS — Paramasaṃhitā: Paramasaṃhitā [of the Pāñcharātra]. Ed. and translated into English with an introduction by S. KRISHNASWAMI AIYANGAR. [Gaekwad's Oriental Series 86]. Baroda 1940.

PārS — Pārameśvarasaṃhitā: ŚrīPārameśvarasaṃhitā ŚrīGOVINDĀCĀRYAiḥ saṃskṛtā anekavidhādarśādibhiḥ saṃyojitā ca. Śrīraṅgam 1953.

PauṣS — Pauṣkarasaṃhitā: Sree Poushkara Samhita. One of the Three Gems in Pancharatra. Ed. by SAMPATHKUMARA RAMANUJA MUNI. Bangalore 1934.

PRR — Pāñcarātrarakṣā von Veṅkaṭanātha: Śrī Pāñcarātra Rakṣā of Śrī Vedānta Deśika. Crit. ed. with notes and variant readings by M. DURAISWAMI AIYANGAR and T. VENUGOPALACHARYA with an Introduction in English by G. SRINIVASA MURTI. [The Adyar Library Series 36]. Madras 1942.

RAJAN 1967 — K.V. SOUNDARA RAJAN, Kaustubha Prāsāda – New Light on Jayākhya Tantra. JOIB 17 (1967–68) 71–85.

RANGACHARI 1930 — DEWAN BAHADUR K. RANGACHARI, The Sri Vaishnava Brahmans. [Bulletin of the Madras Government Museum. New Series, General Section 2, 2]. Madras 1930 (first repr. Delhi 1986).

RASTELLI 1999a — MARION RASTELLI, Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals. [SbÖAW 668 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 33]. Wien 1999.

RASTELLI 1999b — Id., Zum Verständnis des Pāñcarātra von der Herkunft seiner Saṃhitās. WZKS 43 (1999) 51–93.

SANDERSON 1995 — ALEXIS SANDERSON, Meaning in Tantric Ritual. In: Essais sur le rituel III. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études. Sous la direction de ANNE-MARIE BLONDEAU et KRISTOFER SCHIPPER. [Bibliothèque de l'École des hautes études, Section des sciences religieuses 102]. Louvain–Paris 1995.

ŚGṛS — Śāṅkhāyanagṛhyasūtra: Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtram (Belonging to the Ṛgveda). A Treatise on Religion, Sociology and Folklore. Crit. ed. by S.R. SEHGAL. With a Foreword by PADMA BHUSHAN SIDDHESHWAR VARMA. [Sri Garib Dass Oriental Series 42]. Delhi ²1987 (rev. ed.).

SP — Spandapradīpikā von Utpala Vaiṣṇava: Spandapradīpikā Utpalācāryaviracitā. In: Tantrasaṅgraha [Part I], ed. GOPINATHA KAVIRAJA. [Yogatantra-Granthamālā 3]. Varanasi 1970, p. 83–128.

ŚrīprśS — Śrīpraśnasaṃhitā: Śrīpraśna Samhitā, ed. SEETHA PADMANABHAN. [Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series 12]. Tirupati 1969.

SS	Sātvatasaṃhitā: Sātvata-Saṃhitā. With Commentary by Alaśiṅga Bhaṭṭa ed. VRAJA VALLABHA DWIVEDI. [Library Rare Texts Publication Series 6]. Varanasi 1982.
ŚS	Śāṇḍilyasmṛti. In: The Smriti Sandarbha. Collection of Ten Dharmashastric Texts by Maharshis. Vol. 5. Delhi 1988, p. 2793–2859.
SSBh	Sātvatasaṃhitābhāṣya von Alaśiṅga Bhaṭṭa: s. SS.
TRIPATHI 1981	GAYA CHARAN TRIPATHI, The Ritual of Founding a Brahmin Village. A description of the ceremony of establishing a Brāhmaṇa-śāsana in Orissa on the basis of an unpublished manuscript. Delhi 1981.
TÜRSTIG 1980	HANS-GEORG TÜRSTIG, Jyotiṣa. Das System der indischen Astrologie. [Beiträge zur Südasienforschung 57]. Wiesbaden 1980.
VdhP	Viṣṇudharmottarapurāṇa: Viṣṇudharmottarapurāṇam. Bombay 1912.
YS	Yājñavalkyasmṛti: Yâjñavalkyasmṛti or The Institutes of Yajñavalkya with the commentary of Mitâksharâ of Vijnâneshvara, ed. BAPU SHASTRI MOGHE. Bombay [3]1892.

Summary

The performance of religious rites during the five periods of time (*pañca kāla*s), i.e. approaching (*abhigamana-*), appropriating (*upādāna-*), worship (*ijyā-*), studying (*svādhyāya-*), and Yoga, is often considered obligatory on Pāñcarātrins. The present article investigates if the execution of these daily rites really was the duty of a Pāñcarātrin at the time of the earlier Saṃhitās.

The main result of the detailed examination confined to the three oldest extant texts, namely Jayākhya-, Sātvata-, and Pauṣkarasaṃhitā, is that the rites during the five periods of time have not been a crucial component of the religious practice of a Pāñcarātrin in former times; however, persons who observed this practice enjoyed high esteem.

Further it could be ascertained that the daily religious practices of all Pāñcarātrins – no matter if they observed the rites during the five periods of time or other daily duties – do not differ very much in content, due to the fact that these practices probably developed from the daily duties of the vedic-orthodox Gṛhastha, as could be demonstrated by pointing out many correspondences between the two. These correspondences reveal an original close connection of the Pāñcarātra with the vedic-orthodox tradition. This connection was, however, in contrast to later times, not stressed in the earlier Saṃhitās, but is evident from the continuation of the ritual practice according to the vedic-orthodox prescriptions which were adapted to tantric ideas.